#

افادیت

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

افادیت

تصنیف

جان سٹوارٹ مل

ترجمہ

مولوی مقصد ولی الرحمن صاحب ایم اے

مددگار پروفیسر نفسیات کلیہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۴۷ھ سنہ ۱۳۳۸ف م سنہ ۱۹۲۸ع

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

فہرست مضامین

افادیت

دیباچہ مترجم

عجیب اتفاق ہے کہ اس کتاب کا ترجمہ بزمانہ طالبعلمی اگست ۱۹۱۸ء میں اسی بلدہ فرخندہ بنیاد میں شروع ہوا۔ نصف کے قریب ترجمہ ہو چکا تھا کہ ایم اے کی تعلیمی مصروفیتوں کی وجہ سے اس کو ملتوی کرنا پڑا۔ ان مصروفیتوں کے بعد یہ ترجمہ مکمل ہوا لیکن پھر بہت مدت تک میز کی دراز میں دیگر ضروری وغیر ضروری کاغذات کے ساتھ یوں ہی پڑا رہا اور نظر ثانی کی نوبت نہ آئی۔ اس کی وجہ اب سمجھ میں آتی ہے کہ یہ مقدر ہو چکا تھا کہ اس کی اشاعت اسی سرزمین سے ہو جہاں اس کی داغ بیل پڑی تھی۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ جامعہ عثمانیہ نے اسے قبول کر لیا تو نظر ثانی کی نوبت آئی اور مسودہ مکمل ہوا۔

جو حضرات مل کے طرز تحریر سے واقف ہیں، وہ ترجمہ کی مشکلات کا آسانی سے اندازہ کر سکتے ہیں۔ ترجمے میں مصنف کے طرز تحریر کو باقی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے لیکن نہ اس حد تک کہ کتاب ناقابل فہم ہو جائے۔ خود مصنف کے بعض فقروں کو پوری طرح سمجھنے کے لئے دو دو تین تین مرتبہ پڑھنا پڑتا ہے۔ اگر یہ سقم ترجمے میں بھی کہیں کہیں نظر آئے تو یقیناً قابل معافی سمجھا جائیگا۔ ایسی صورتوں میں اصل کی طرف رجوع کرنا بہتر ہوگا۔ مزید افادے کے خیال سے آخر میں اصطلاحات کی فہرست بھی شامل کر دی گئی ہے۔

عیب عین انسانیت ہے۔ لہذا ترجمے کے یہ اوراق اس سے کس طرح پاک رہ سکتے ہیں۔ اس ترجمے کا آغاز، اور اس کا انجام زمانہ طالبعلمی میں ہوا اس لئے ممکن ہے کہ بعض یا اکثر جگہ متعلمانہ خامکاریوں کے اثرات نمایاں ہوں۔ نظر ثانی میں اگرچہ ان کو محو کرنے کی تا حد امکان کوشش کی گئی ہے پھر بھی آدمی کو اپنی آنکھ کا شہتیر بھی نظر نہیں آتا۔

میں اپنی تمام خامیوں کا احساس اور کمزوریوں کا اعتراف کرتے ہوئے ان اوراق کو قارئین کے ہاتھوں میں دینے کی جرات کر رہا ہوں۔ خدا حسن قبول روزی کرے۔

کلیہ جامعہ عثمانیہ
حیدرآباد دکن

معتضد ولی الرحمن

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

افادیت

باب اوّل

تمہید

علم انسانی کی موجودہ حالت جن کوائف پر مبنی ہے ان میں سے شاذ ہی ایسے ملیں گے، جو امور متوقعہ سے زیادہ غیر مماثل، یا مہمات مسائل کے متعلق تفکر کی حالت درماندگی پر زیادہ دال ہوں جس قدر کہ وہ ترقی، جو آج تک خطا و صواب کے معیار کے تصفیہ میں ہوئی ہے فلسفہ کی صبح آفرینش سے مسئلہ راس الفضائل، یا بالفاظ دیگر بناء اخلاقیات، افکار نظری میں سب سے زیادہ اہم مانا گیا ہے۔ بڑے بڑے جید ذہن اس کی تحلیل میں مصروف، اور مختلف فرقوں اور مسلکوں میں منقسم ہو کر ایک دوسرے کے خلاف نہایت شد و مد کے ساتھ برسرِ مناقشہ رہے ہیں۔ دو ہزار برس سے بھی زیادہ زمانہ گزرنے کے بعد یہ بحث اب بھی جوں کی توں جاری ہے۔ ارباب فلسفہ اب تک ان ہی مخالف فریقوں کی شکل میں صف آرا ہیں، اور اس وقت تک مفکرین، یا عامۃ الناس کسی متفق علیہ نتیجہ کے قدرے قریب دکھائی دیتے ہیں جتنا کہ نوجوان سقراط اس وقت تھا جب اس نے ضعیف العمر پروٹاگورس[1] کے سامنے

---

[1] Protagoras -

زانوئے تلمذ تہ کیا گیا تھا، اور (اگر افلاطون کے مکالمات کسی واقعی گفتگو پر مبنی ہیں) نظریہ افادیت کو نام نہاد سوفطائیوں کے مروجہ اخلاقیات کا مدمقابل بنا کر کھڑا کر دیا تھا۔

یہ صحیح ہے کہ اس قسم کا اختلال و عدم تیقن، اور بعض صورتوں میں تباین، ہر علم کے اصول اولیہ میں پایا جاتا ہے، حتیٰ کہ ریاضی بھی اس سے مستثنیٰ نہیں، حالانکہ یہ علم سب سے زیادہ متیقن خیال کیا جاتا ہے۔ لیکن اس اختلال و عدم تیقن یا تباین سے اس علم کے نتائج کی صداقت کو کچھ زیادہ، یا مطلق، ضرر نہیں پہونچتا گو بظاہر یہ مستبعد نظر آتا ہے۔ لیکن اس کی توجیہ یہ ہے کہ کسی علم کے فروعی مسائل ان اصول سے منتج اور مستنبط نہیں ہوتے، جن کو اس کے اصول اولیہ کہا جاتا ہے، اور نہ وہ ان اصول کے دست نگر ہوتے ہیں۔

اگر صورت حالات ایسی نہ ہوتی، تو کوئی علم الجبرا سے زیادہ مشکوک فیہ، یا اپنے نتائج کے لحاظ سے زیادہ غیر شافی، نہ ہوتا۔ یہ علم اپنے تیقن کا ذرا سا حصہ بھی ان اصول سے اخذ نہیں کرتا، جن کو متعلمین کے سامنے عموماً اصول اولیہ کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جس صورت میں ان اصول کو بعض ممتاز معلمین بیان کرتے ہیں، اس میں اتنے ہی مفروضات ہوتے ہیں جتنے کہ قانون انگریزی میں، اور اتنے ہی اسرار سربستہ ہوتے ہیں، جتنے کہ دینیات میں۔ وہ حقائق، جو انجام کار کسی علم کے اصول اولیہ تسلیم کئے جاتے ہیں، اس علم کے ابتدائی اور معلومہ خیالات کی تحلیلات عقلیہ کے آخری نتائج ہوتے ہیں۔ اس علم سے ان اصول کا تعلق بنا اور تعمیر کا نہیں ہوتا، بلکہ ان میں جڑوں اور درخت کی نسبت ہوتی ہے، جن کو اگرچہ مدت العمر میں کبھی کھود کر روشنی نہیں دکھائی جاتی، مگر وہ اپنا کام بدستور خوش اسلوبی سے سرانجام دیئے جاتی ہیں۔ لیکن گو ایک علم میں خاص حقائق عام نظریہ پر مقدم ہوتے ہیں، تاہم فن عملی، مثلاً اخلاقیات اور وضع قوانین، میں اس کی متضاد صورت واقع ہو سکتی ہے۔ تمام افعال کسی خاص غایت کے لئے ہوتے ہیں، لہذا یہ فرض امر طبعی ہے کہ ان افعال کے قوانین کی ماہیت، اور ان کا رنگ ڈھنگ، اس غایت کے مطابق ہوتا ہے، جس کے حصول میں وہ مدد کرتے ہیں۔ جب ہم کوئی کام شروع کرتے ہیں، تو سب سے پہلے جس بات کی ہم کو ضرورت ہوتی ہے، وہ اس خاص کام کا ایک واضح تصور ہے۔ اس کو ہم غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز نہیں کر دیتے۔ ظاہر ہے کہ صواب و خطا کا معیار صواب و خطا کے معلوم کرنے کا وسیلہ ہے،

نہ کہ اس کی تحقیق کا نتیجہ۔

اس مشکل کو ہم ایک قوۃ طبعیہ یا ایسی حس یا جبلت کے عام اور مروجہ نظریہ کی مدد سے حل نہیں کر سکتے جس سے ہم کو خطا و صواب کا علم ہو جائے کیونکہ اس قسم کی جبلت اخلاقی کا وجود ہی فی الحال معرض بحث میں ہے۔ وہ گروہ جو اس کا قائل ہے اور جس کو تفلسف کا ذرا بھی دعویٰ ہے اس خیال کو ترک کرنے پر مجبور ہوا ہے کہ یہ ایک خاص حالت میں ہم کو صواب و خطا سے مطلع کرتی ہے جس طرح ہمارے دیگر حواس ایک موجودہ منظر یا آواز سے ہمیں آشنا کرتے ہیں۔ ہماری قوۃ اخلاقی ان تمام شارحین کے نزدیک جو فلسفی کہے جا سکتے ہیں تصدیقات اخلاقی کے اصول عامہ مہیا کرتی ہے۔ یہ ہماری عقل کی ایک فرع ہے نہ کہ ہماری قوۃ احساسی کی۔ لہذا ہم اخلاقیات کے عقائد مجردہ کے لئے اس کے محتاج ہیں نہ کہ ایک خاص عقیدہ کے ادراک کے لئے مسلک وجدانیت اور وہ مسلک جس کو استقرائی کہا جا سکتا ہے دونوں قوانین کلیہ کے وجوب پر زور دیتے ہیں۔ دونوں اس بات میں ہم آہنگ ہیں کہ ایک خاص فعل کی اخلاقی حیثیت بلا واسطہ معلوم نہیں کی جا سکتی۔ ہم کو اس کا علم ایک خاص قانون کو ایک خاص حالت پر منطبق کرنے سے ہوتا ہے۔ یہ دونوں مسلک ایک بڑی حد تک ایک ہی اخلاقی قوانین کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کی بداہت و استناد کے بارے میں ان میں اختلاف ہے۔ ایک کے نزدیک اصول اخلاقیات خلقی طور پر بدیہی ہوتے ہیں اور ان کو تسلیم کرنے کے لئے سوائے اس کے کہ مصطلحات کے معنی سمجھ لئے جائیں اور کسی چیز کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسرا مسلک مصر ہے کہ صواب و خطا، اور صدق و کذب مشاہدہ اور تجربہ پر منحصر ہوتے ہیں۔ لیکن بایں ہمہ اختلاف وہ دونوں اس امر میں متحد و متفق ہیں کہ نظام اخلاقیات اصول ہی سے اخذ کیا جائے۔ مسلک استقرائی کی طرح مذہب وجدانیت بھی نہایت شد و مد کے ساتھ اس بات کا قائل ہے کہ اخلاقیات ایک علم ہے۔ باوصف ان تمام باتوں کے وہ شاذ ہی ان بدیہی اصول کی فہرست مرتب کرنے کی کوشش کرتے ہیں جو اس علم کے مقدمات ہیں اس سے زیادہ نادر ان کی یہ کوشش ہے کہ وہ ان مختلف اصول کو ایک اساسی اور اولین اصول یا ایک مشترک بنائے وجوب میں تحویل کریں۔ وہ یا تو اخلاقیات کے

معمولی احکام کو بدیہی طور پر مستند فرض کر لیتے ہیں، یا ان ضوابط کی مشترکہ بنا ایک ایسے عام اصول کو قرار دیتے ہیں، جو خود ان ضوابط کی نسبت کم مستند ہوتا ہے، اور جس کو قبولیت عامہ حاصل کرنے میں کبھی کامیابی نہیں ہوئی۔ مگر ان کے دعوے کی تقویت کے لئے اخلاقیات کی بنا یا تو ایک اساسی قانون پر ہونی چاہئے، یا اگر اس قسم کے اساسی قوانین بہت سے ہوں، تو اس میں تقدیم تاخیر کی ایک خاص ترتیب کا ہونا لازمی امر ہے۔ ایک اور صورت یہ ہے کہ وہ اصول، جس کے ذریعہ سے مختلف اصول کے تباین وتضاد کو رفع کیا جا رہا ہے، خود بدیہی ہو۔

اس قصور کے برے نتائج کی عملی طور پر کہاں تک تخفیف کی گئی ہے، یا ایک نہائی معیار کو واضح طور پر تسلیم نہ کرنے سے بنی نوع انسان کے اخلاقی معتقدات کس قدر مبتذل اور غیر متیقن ہو گئے ہیں، ان تمام سوالات کا جواب گویا ماضی وحال کے مسائل اخلاقیہ کے مکمل معائنہ، اور ان کی تنقید، کے ہم معنی ہے۔ لیکن یہ دکھانا آسان ہے، کہ جو کچھ ثبات، یا قیام، ان اخلاقی معتقدات کو حاصل ہے، وہ ایک غیر مسلم معیار کا ایک غیر محسوس نتیجہ ہے۔ اگرچہ ایک تسلیم شدہ اصل اولین کی غیر موجودگی نے اخلاقیات کو رہنما کی بجائے انسان کے موجودہ حاسات کی ایک مقدس ہستی بنا دیا ہے، تاہم یہ حاسات انسانی، یہ منت کے ہوں یا نفرت کے، ان کو الف وامور سے بہت متاثر ہوتے ہیں، جن کو انسان اپنی مسرت پر دیگر اشیا کے اثر کا نتیجہ سمجھتا ہے۔ لہذا اصول، فادیت، یا جیسا کہ بنتھم[۱] نے بعد میں اس کو موسوم کیا، اصول کثیر ترین مسرت، ان حضرات کے معتقدات اخلاقیہ کی تشکیل میں بھی بہت دخیل ہے، جو اس کے حکم کو نہایت حقارت سے رد کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اخلاقیات کا کوئی مذہب ایسا نہیں، جو یہ تسلیم نہ کرتا ہو، کہ ہمارے افعال کا ہماری مسرت پر جو اثر پڑتا ہے، وہ اخلاقیات کے اکثر تنوعات میں سب سے زیادہ اہم اور غالب مسئلہ ہے، خواہ وہ اس کو اخلاقیات کا اصل اصول اور فرض و وجوب اخلاقی کا ماخذ ومصدر تسلیم کرنے کا کسی قدر مخالف کیوں نہ ہو۔ ہم یہاں تک کہنے کے لئے بھی تیار ہیں، کہ ان تمام اخلاقیین کے لئے بھی، جو قوانین

---

[۱] Bentham

ولنوامیس اخلاقیہ کو بدیہی اور حضوری سمجھتے ہیں، لیکن باوجود اس کے استدلال کو ضروری خیال کرتے ہیں، براہین افادی ناگزیر ہیں۔ فلاسفہ کی تنقید یہاں مطلوب و مقصود نہیں، لیکن ہم مثال کے طور پر اخلاقیات کے ایک رسالے کا ذکر کئے بغیر نہیں رہ سکتے، جو اخلاقیئین کے ایک زبردست فرد کانٹ[1] کی معرکہ الآرا تصنیف، اور رسالہ ما بعد الطبعیات اخلاقیات کے نام سے موسوم ہے۔ اس حیرت انگیز شخص کا فلسفہ تاملات فلسفہ کی تاریخ میں ہمیشہ کے لئے ایک نشان راہ رہیگا۔ اس نے مذکورہ بالا رسالہ میں فرض اخلاقی کی بنا، اور اس کے ماخذ، کے طور پر ایک کلی اصول اولین قائم کیا ہے، وہو ہذا "اس طرح عمل کرکہ تیرا طریق دآئین ہر ذی عقل ہستی کے لئے ایک قانون بن سکے"۔ لیکن جب وہ اس حکم سے اخلاقیات کے واقعی فرائض اخذ کرنے بیٹھتا ہے تو وہ دکھانا بھول جاتا ہے کہ مخرب اخلاق قوانین سیرت اختیار کرنے سے کوئی تضاد، یا منطقی (نہ صرف طبعی) محالیت پیدا ہوگی۔ وہ صرف اس قدر ثابت کرسکا ہے کہ ان مخرب اخلاق قوانین سیرت کے عالمگیر استعمال سے وہ نتائج پیدا ہوں گے، جو کسی کو پسند نہ آئینگے۔

اوراق مابعد میں، دیگر نظریات کی بحث کو ترک کرکے، نظریہ افادی، یا مسرت کی تفہیم کی کوشش کی جائیگی، اور ایسے ثبوت پیش کئے جائینگے جس کا یہ نظریہ متحمل ہوسکتا ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ ثبوت شاید عام معنوں میں ثبوت کہلائے جانے کا مستحق نہ ہو۔ لیکن اصلیت یہ ہے، کہ نہائی غایات کے مسائل کسی بلاواسطہ ثبوت کے متحمل نہیں ہوسکتے۔ جو چیز کہ اچھی ثابت کی جاسکتی ہے وہ صرف وہی ہوسکتی ہے، جو ایک ایسی چیز کے حصول کا، بلا ثبوت، وسیلہ ہو جس کو اچھا مانا گیا ہے۔ فن طب کو اس لئے اچھا کہتے ہیں کہ انسان اس کے وسیلے سے صحت حاصل کرتا ہے، مگر یہ ثابت کرنا کس طرح ممکن ہے، کہ صحت اچھی ہے؛ فن موسیقی کی عمدگی کے لئے، دیگر وجوہ کے علاوہ، ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ یہ خوشی کا باعث ہوتا ہے، مگر ہم خوشی کے اچھا ہونے کا کیا ثبوت پیش کرسکتے ہیں؛ لہذا اگر کہا جائے، کہ ایک جامع و مانع ضابطہ اس قسم کا ہے، جو ان تمام چیزوں کو حاوی ہے، جو بذات خود اچھی ہیں، اور یہ کہ ہر وہ چیز جو اچھی ہے صرف بحیثیت

[1] Kant

وسیلے کے اچھی ہے' نہ بلحاظ غایت کے' تو خواہ ہم اس ضابطہ کی تصدیق یا تائید کریں' یا تردید' یہ اس عمل کا معمول نہیں بن سکتا' جس کو عرف عام میں ثبوت کہا جاتا ہے۔ اس سے ہم اس نتیجے پر نہیں پہونچ سکتے' کہ اس کو تسلیم' یا اس کی تردید کرنا ایک کورانہ تحریک' یا قیاسی انتخاب' پر منحصر ہے۔ لفظ "ثبوت" کے ایک وسیع معنی بھی ہیں' جن کے مطابق یہ مسئلہ اسی قدر قابل ثبوت ہے' جس قدر کہ فلسفہ کے دیگر مختلف فیہ مسائل۔ یہ تمام بحث قوۃ عقلیہ کے دائرہ عمل میں ہے' اور یہ قوۃ اس معاملہ پر محض وجدانیت ہی کی عینک لگا کر' نگاہ نہیں ڈالتی۔ بعض باتیں ایسی پیدا ہو سکتی ہیں' جو عقل کو مجبور کرتی ہیں' کہ وہ ان کو تسلیم' یا ان کی تردید کرے۔ یہی ثبوت کا ہم معنی ہے'

عنقریب ہم دیکھیں گے' کہ یہ خیالات کس قسم کے ہیں' یہ اس خاص صورت پر کس طور سے منطبق ہوتے ہیں' اور اس لئے ضابطہ افادیت کو تسلیم' یا اس کی تردید کرنے کے لئے کون کون سے عقلی دلائل پیش کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اسس تسلیم یا تردید کی شرط اولین یہ ہے' کہ ضابطہ کے صحیح معنوں کو سمجھ لیا جائے۔ ہمارا خیال ہے' کہ اس کے معنوں کا ایک بہت ہی ناقص تصور اس کے تسلیم کئے جانے کے راستے میں بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ اگر یہ ضابطہ ان فاش غلط فہمیوں سے صاف و پاک ہو جائے' تو یہ بہت ہی یسیر الفہم ہو جاتا ہے' اور اس کے اکثر اشکالات رفع ہو جاتے ہیں۔ لہذا قبل اس کے' کہ ہم معیار افادی کے ماننے کے لئے براہین و دلائل فلسفیہ پیش کریں' ہم کچھ مثالیں اس غرض سے رقم کرینگے' کہ یہ دکھایا جائے' کہ یہ کیا ہے' اس کو ان عقاید سے متمیز کیا جائے' جن سے اس کو کچھ تعلق نہیں' اور عملی اعتراضات کو رد کیا جائے' جو اس کے غلط معنوں کا نتیجہ' یا ان سے متعلق ہیں۔ اس طرح راستہ صاف کرنے کے بعد' ہم اس پر بحیثیت فلسفیانہ نظریہ کے' ہر ممکن طریقوں سے روشنی ڈالینگے۔

باب دوم

افادیت کیا ہے

ایک عام خیال ہے کہ جو لوگ افادیت کے، صواب وخطا کے معیار ہونے کی حیثیت سے، حامی ہیں وہ اس اصطلاح کو ان محدود اور روزمرہ کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں، جن کے مطابق افادیت خوشی کی ضد ہے۔ اس جاہلانہ مغالطے کے متعلق سرسری بیان ہی کافی ہوگا۔ افادیت کے فلسفی مخالفین سے ہم معافی خواہ ہیں، اگر کہیں ایک لمحے کے لئے بھی یہ ظاہر ہوتا ہو، کہ ہم ان کو ان لوگوں میں شمار کرتے ہیں، جو اس قسم کی بے ہودہ غلط فہمی میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ یہ غلط فہمی اس وجہ سے اور بھی غیر معمولی ہے کہ ہر چیز کو مسرت، اور وہ بھی کثیف ترین کی طرف منسوب کرنے کی شکایت افادیت کے خلاف بہت سے الزامات میں سے ایک ہے اور جیسا کہ ایک قابل مصنف نے لکھا ہے، اس قسم کے لوگ، اور اکثر یہی لوگ، نہایت بلند آہنگی سے شکایت کرتے ہیں، کہ اگر لفظ افادیت لفظ خوشی پر مقدم ہے، تو یہ نظریہ ناقابل عمل اور خشک ہے، اور اگر لفظ خوشی لفظ افادیت پر مقدم ہے، تو یہ عملاً عیاشی اور نفس پرستی کی طرف لے جاتا ہے،" لیکن جو شخص کہ اس تمام بحث سے ذرا سی بھی واقفیت رکھتا ہے، جانتا ہے کہ ابیقورسؔ[1] سے لے کر بنتھم تک ہر مصنف، جو نظریہ افادیت کا قائل رہا ہے، اس کو خوشی کے متضاد معنوں میں استعمال نہیں کرتا، بلکہ ہر ایک نے اس سے خوشی ہی مراد لی ہے اور اس کے مفہوم میں الم سے مبرا ہونے کو بھی شامل سمجھا ہے۔ مفید کو انہوں نے خوشگوار یا آرائشی کی ضد قرار نہیں دیا، بلکہ برخلاف اس کے ہمیشہ یہی جتلایا ہے، کہ

---

[1] Epicurus

اس کے مفہوم میں اور بہت سی چیزوں کے علاوہ یہ بھی ہوتی ہیں۔ باوجود اس کے عامۃ الناس کی جن میں متفلسفین کی جماعت بھی شامل ہے، نہ صرف اخباروں اور رسالوں، بلکہ بڑی بڑی دقیع اور عالمانہ تصانیف میں اسی بیہودہ اور سطحی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ وہ صرف افادیت کے لفظ کو پکڑ لیتے ہیں اور چونکہ اس کے متعلق ان کو سوائے اس آوازہ کے اور کچھ واقفیت نہیں ہوتی اس لئے وہ عادۃً اس کے مفہوم میں خوشی کی بعض صورتوں (مثلاً حسن، آرائش، اور تفریح) سے انکار یا ان کی طرف سے بے اعتنائی، شامل کر لیتے ہیں۔ اس لفظ کا یہ جاہلانہ غلط استعمال صرف استہزاءً ہی نہیں کیا جاتا، بلکہ بعض اوقات مدحاً بھی ہوتا ہے گویا اس کا مطلب محض سبک مزاجی اور ہنگامی خوشی پر فوقیت ہے۔ اس لفظ کا عام طور پر یہی گمراہ کن استعمال ہو رہا ہے اور اسی سے نئی نسلیں اس کے معنوں کو اخذ کر رہی ہیں۔ جن حضرات نے اس لفظ کو رائج کیا، اور پھر بہت مدت تک اس کے اس امتیازی نام کو متروک کیا ان کو چاہیئے کہ اس کو پھر اختیار کر لیں، بشرطیکہ یہ امید ہو کہ اس طرح یہ ذلت و انحطاط سے بچ جائیگا۔ؑ

افادیت یا اصول مسرت اکثر، کو اخلاقیات کی بنا ماننے والوں کا عقیدہ ہے، کہ ہمارے افعال صائب ہیں، اگر وہ مسرت کی افزائش میں مدد کریں، اور نادرست اگر وہ مسرت کے خلاف حالت کی ترقی کا باعث ہوں۔ مسرت سے مراد خوشی کا وجود اور الم کا عدم وجود ہے، اور عدم مسرت کا مفہوم الم کا وجود اور خوشی کا عدم وجود۔ اس معیار اخلاقی کی توضیح و تشریح کے لئے، جو اس نظریہ نے قائم کیا ہے، بہت کچھ کہنا باقی ہے، بالخصوص

ؑ۔ مصنف ہذا کے پاس یہ یقین کرنے کے وجوہ ہیں کہ وہی پہلا شخص ہے، جس نے لفظ "افادی" کو مروج کیا۔ لیکن اس کو اس کی ایجاد کا دعویٰ نہیں۔ اس نے اس کو مسٹر گالٹ کی کتاب Annals of the Parish سے اخذ کیا ہے۔ سالوں تک اس کو استعمال کرنے کے بعد اس نے اور اوروں نے اس کو ترک کر دیا کیونکہ ہر وہ چیز قابل نفرت سمجھی جانے لگی جس سے فرقہ داری امتیاز مترشح ہوتا تھا۔ لیکن صرف ایک عقیدہ۔ (نہ عقاید کے مجموعی کے نام کی حیثیت سے یعنی افادیت کے بلحاظ معیار کے مسلم ہوتے نہ اس کے ایک خاص طریقے سے استعمال کو ظاہر کرنے کے لئے یہ اصطلاح زبان کی ایک کمی کو پورا کرتی ہے اور اکثر صورتوں میں متعب طول بیانی سے بچنے کا ایک نہایت آسان ذریعہ ہے۔ (مصنف)

یہ کہ تصورات الم وحظ میں کون کون سے چیزیں شامل ہیں اور کس حد تک یہ مسئلہ زیر بحث رہ سکتا ہے۔ مگران ایغزادی تشریحات کا اس نظریہ حیات پر مطلق اثر نہیں پڑتا، جس پر کہ یہ نظریہ اخلاقیات مبنی ہے۔ یعنی یہ کہ حظ کو حاصل کرنا، اور الم سے مبرا ہونا ہی دو ایسی چیزیں ہیں، جو بطور غایت کے لائق خواہش ہیں اور جو اشیا لائق خواہش ہیں (جو دیگر نظامات کی طرح افادیت میں بھی بہت سی ہیں) ان کی خواہش یا تو ان حظوظ کی وجہ سے ہوتی ہے جو ان سے پیدا ہوتے ہیں، یا اس لئے کہ یہ ترقی حظ اور رفع الم کا ذریعہ ہیں۔

اس قسم کا نظریہ حیات بہت سے دلوں میں، جن میں سے اکثر احساس اور نیت کے لحاظ سے نہایت ہی قابل احترام ہیں، شدید نفرت کی آگ مشتعل کرتا ہے۔ یہ فرض کرنا کہ زندگی کی (ان کے قول کے مطابق) حظ سے بڑھ کر کوئی اعلےٰ غایت اور خواہشات کا اس سے بہتر اور شریف تر نصب العین نہیں، ان کے نزدیک نہایت دنائت اور کمینگی ہے۔ ان کے خیال کے مطابق یہ ایسا اعتقاد ہے جو خنازیر کے لایق ہے جن سے کہ قائلین اصول ابیقورس کو پہلے حقارۃً تشبیہ دی جاتی تھی۔ بعض المانی، فرانسیسی اور انگریز معترضین بھی آج کل اس عقیدے کے حامیوں کو ان ہی متین مثالوں سے یاد کرتے ہیں!

اس اعتراض کا تابعین ابیقورس ہمیشہ یہ جواب دیتے رہے ہیں کہ خود معترضین فطرت انسانی کو ذلت کے قعر میں گراتے ہیں، کیونکہ ان کا یہ الزام اس فرض پر مبنی ہے کہ انسان صرف ان ہی حظوظ کے قابل ہیں، جن سے کہ خنازیر لطف اندوز ہوتے ہیں۔ اگر یہ اعتراض درست ہے تب تو اس تہمت کا کوئی جواب ہی نہیں لیکن اس حالت میں اس میں مذمت و برائی کا رنگ باقی نہیں رہتا، کیونکہ اگر خنازیر اور انسانوں کے حظوظ کا ماخذ و مصدر ایک ہی ہے تو وہ قاعدہ حیات، جو ایک کے لئے درست ہے، دوسرے کے لئے بھی ٹھیک ہی ہوگا۔ اصول ابیقورس کے مطابق جو زندگی بسر کی جاتی ہے، اس کا حیوانات کی زندگی سے مقابلہ کرنا صرف اس لئے ذلیل ہے کہ ایک حیوان کی خوشی فرد انسانی کے تصور مسرت کے مطابق نہیں ہوتی۔ انسانوں میں ایسے قوا ہیں جو حیوانی اشتہاؤں کی نسبت، اعلےٰ ہوتے ہیں۔ اگر ایک دفعہ

وہ ان سے واقف ہو جائے تو وہ کسی ایسی چیز کو مسرت میں شامل نہیں کرتا جس میں ان قواء کی تشفی شامل نہ ہو ہم تابعین ابیقورس کو، افادی اصول سے نتائج اخذ کرنے میں، کسی طرح بھی غلطی سے مبرا خیال نہیں کرتے صحیح نتائج اخذ کرنے کے لئے لازمی ہے کہ بہت سے رواقی اور مسیحی اجزاء شامل کئے جائیں لیکن ابیقورس کا کوئی معلومہ نظریہ حیات ایسا نہیں جس میں عقلی حسیات و تخیلات اور احساسات اخلاقی کے حظوظ کو بحیثیت حظوظ کے محض احساسات کے حظوظ پر فوقیت نہ دی گئی ہو۔ لیکن اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ مصنفین افادیت نے بالعموم ذہنی اور روحانی حظوظ کو جسمانی حظوظ پر استقلال، محفوظیت اور ارزاں ہونے کی وجہ سے فوقیت دی ہے۔ دوسرے الفاظ میں منافع حالات اس تفوق کی بناء ہے نہ کہ ان حالات کی اصلی ماہیت۔ ان تمام باتوں کو افادئیین نے خوب اچھی طرح ثابت و واضح کیا ہے لیکن وہ بغیر کسی منافقت کے موخر الذکر (جن کو اعلےٰ بھی کہا جاسکتا ہے) بنا اختیار کر سکتے تھے۔ یہ فرض کرنا اصول افادیت کے عین مطابق ہے کہ حظوظ کی بعض اقسام دوسرے اقسام کی نسبت، زیادہ لائق خواہش اور قابل قدر ہیں۔ یہ نہایت لغویات ہوگی کہ تمام چیزوں کے موازنہ کرنے میں تو کیفیت و کمیت دونوں پر نگاہ رکھی جائے، لیکن حظوظ کے اندازہ کرنے میں صرف کمیت کو زیر غور رکھا جائے۔

اگر ہم سے سوال کیا جائے کہ حظوظ کے کیفی فرق سے کیا مراد ہے، یا یہ کہ وہ کون سی چیز ہے جو ایک حظ کو دوسرے کی نسبت محض حظ ہونے کی حیثیت سے زیادہ لائق خواہش بنا دیتی ہے سوائے اس کے یہ بلحاظ مقدار و کمیت دوسرے سے زیادہ ہو تو ان سوالوں کا صرف ایک ہی جواب ممکن ہے۔ اگر دو حظوظ میں سے ایک ایسا ہو جس کو تمام، یا تقریباً تمام، وہ اشخاص، جن کو ان کا تجربہ ہوا ہے، ترجیح دیں، عام اس سے کہ وہ کسی اخلاقی فرض کی رو سے ایسا کرنے پر مجبور ہوں، تو وہ حظ ہی سب سے زیادہ قابل خواہش کہلائیگا۔ اگر دو حظوظ میں سے ایک کو وہ اشخاص جو دونوں سے کماحقہ واقف ہیں، دوسرے پر اتنی فوقیت دیں کہ وہ مرجح ہو جائے، اگرچہ وہ یہ جانتے ہوں کہ زیادہ بے چینی اور بے اطمینانی اس سے لاحق ہے اور وہ اس کو ان دیگر حظوظ کی کسی مقدار کے مقابلے میں بھی ترک کرنا پسند نہ کریں،

جو ان کے احاطہ قدرت میں ہیں، تو ہم مرجح حظ کو بلحاظ کیفیت کمیت پر ایسی فوقیت دینے میں حق بجانب ہوں گے، جو کمیت کو مقابلۃً ہیچ کر دے۔

یہ ایک متفق علیہ امر ہے کہ وہ اشخاص، جو دونوں سے مساوی طور پر واقف اور دونوں کی تحسین اور استلذاذ کے مساوی طور پر قابل ہیں، اس قسم کی زندگی کو نمایاں ترجیح دیتے ہیں، جس میں ان کے اعلیٰ قوا، کار فرما ہوں۔ ایسے انسان شاذ و نادر ہی ملینگے، جو ایک حیوان کے حظوظ کے محض وعدے پر، اپنی زندگی کو حیوانوں کی زندگی سے بدلنے کے لئے تیار ہوں۔ کوئی ذی عقل دیوانہ، کوئی عالم جاہل اور کوئی صاحب احساس و ضمیر خود غرض و سفلہ بننا پسند نہ کریگا، خواہ ان کو کسی طرح یقین دلایا جائے، کہ ایک دیوانہ، جاہل یا بدبخت اپنے حال میں ان سے زیادہ خوش ہے۔ وہ اس کی طرح اس چیز کو، جو ان کے قبضہ قدرت میں ہے، ان خواہشوں کے پورا ہونے کی امید پر ترک نہ کرینگے، جو ان دونوں میں مشترک ہیں، اگر وہ ایسا کرنے پر راضی ہونگے، تو اس قدر انتہائی ناشادی اور عسرت کی حالت میں، جب اس سے خلاصی پانے کے لئے وہ اپنی زندگی کو کسی دوسری زندگی پر سے بدلنے پر آمادہ ہو جائینگے، یہ نئی زندگی خود ان کو کسی قدر بری اور نامرغوب کیوں نہ معلوم ہو۔ کم درجہ کی ہستی کے مقابلہ میں ایسی ہستی کو خوش کرنے کے لئے، جو اعلیٰ قوا، سے آراستہ و پیراستہ ہے، بہت سی چیزیں درکار ہوتی ہیں۔ وہ زیادہ سخت مصائب برداشت کرنے کے لائق ہوتی ہے اور ایک سے زائد راستہ سے اس تک پہونچ سکتی ہے۔ مگر ان تمام قابلیتوں کے باوجود وہ ہرگز یہ خواہش نہیں کرتی، کہ ایک ایسے وجود میں ہو طا کرے، جس کو وہ کم رتبہ خیال کرتی ہے۔ اس نارضامندی کی توجیہ ہم جس طرح چاہیں کریں، لیکن یہ ایک واقعہ ہے۔ ہم اس کو غرور کا نتیجہ کہ سکتے ہیں، جو ایک ایسا نام ہے، جو بلا تفریق و امتیاز بعض بہت سے زیادہ اور بعض سب سے کم وقیع حسیات انسانی کو دیا جا سکتا ہے، ہم اس کو حریت پسندی اور ذاتی خود مختاری کی محبت کی طرف منسوب کر سکتے ہیں، جن کو ترقی دینے کے اصول کی تلقین رواقیین کے ہاتھ میں کامیاب ترین حربہ تھا، اس کو حب قدرت یا حب ہیجان، کا لازمہ قرار دیا جا سکتا ہے، جو یقیناً اس میں شامل و عامل ہیں، لیکن اس کا موزون تر نام حس وقار ہے، جو کسی نہ کسی صورت میں ہر فرد انسانی کے قبضہ میں ہوتی ہے۔

اور بعض میں ان کے اعلےٰ قواء کے تناسب سے ہوتی ہے، اگرچہ یہ نسبت بالکل صحیح نہیں ہوتی۔ یہ ان اشخاص کی مسرت کا، جن میں کہ یہ قوی ہوتی ہے، ایسا لابدی جزو ہے کہ ہر وہ چیز جو اس کے مخالف ہو کبھی بھی مرغوب نہیں ہوسکتی، اور اگر ہوتی ہے تو صرف عارضی طور پر۔ جو شخص کہ یہ خیال کرتا ہے کہ یہ ترجیح مسرت کو ترک کرنے سے حاصل ہوتی ہے یعنی یہ کہ ایک اعلیٰ ہستی مساوی و مشابہ حالات میں ایک ادنیٰ ہستی سے زیادہ مسرور نہیں ہوتی، وہ مسرت اور قناعت کے دو مختلف خیالات کو خلط ملط کرتا ہے۔ یہ ایک مسلم بات ہے کہ جس شخص میں استلذاذ کی قابلیت کم ہوتی ہے، اس کو سیری کا سب سے بڑا موقع حاصل ہوتا ہے، اور ایک ایسی ہستی کے لئے جس میں قابلیت استلذاذ زیادہ ہے، ہر وہ مسرت ناقص ہوتی ہے جس کی وہ موجودہ جہاں میں امید کرسکتا ہے۔ لیکن اگر یہ نقائص قابل برداشت ہیں تو وہ ان کو برداشت کرتا ہے۔ وہ اس ہستی پر، جو اس نقصان سے ناواقف ہے، نقصان کی وجہ سے رشک نہیں کرتا، بلکہ صرف اس سبب سے کہ اس کو ان منافع کی خبر نہیں، جو اس نقصان سے پیدا ہوتے ہیں۔ ایک غیر مطمئن انسان ہونا ایک مطمئن خنزیر ہونے سے بہتر ہے، اسی طرح غیر مطمئن سقراط ہونا ایک مطمئن جاہل ہونے سے اچھا ہے۔ اگر ایک جاہل شخص، یا ایک خنزیر کی رائے اس سے مختلف ہے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ وہ صرف اپنی حالت سے واقف ہیں، اور دوسرے کی حالت کا اندازہ نہیں کرسکتے۔ ان کے مقابلے میں سقراط، یا انسان دونوں حالتوں سے آگاہ ہے۔

اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اکثر ایسے حضرات جو اعلےٰ قسم کے حظوظ سے محظوظ ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں محض وسوسوں کی وجہ سے بعض اوقات ان کو ملتوی کرکے ادنیٰ قسم کے حظوظ کو اختیار کرلیتے ہیں۔ لیکن یہ حالت اعلےٰ قسم کے حظوظ کی اصلی و حقیقی فوقیت سے واقف ہونے کے ساتھ بھی ممکن ہے۔ انسان اپنی مسرت کی خامی کی وجہ سے قریبی فائدے کا انتخاب کرتے ہیں، اگرچہ وہ جانتے ہیں کہ یہ کم قابل قدر ہے۔ یہ حالت اس وقت بھی ہوتی ہے جب دو جسمانی حظوظ میں انتخاب کرنا ہو، اور اس وقت بھی جب ایک حظ جسمانی ہو اور ایک روحانی اور ذہنی۔ وہ شہوانی لذائذ میں مشغول ہوکر اپنی صحت کو نقصان پہونچاتے ہیں، حالانکہ ان کو بخوبی معلوم

ہوتا ہے کہ صحت کی قیمت زیادہ ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ اکثر اشخاص جوانی کے جوش میں آکر ہر نیک کام کو شروع کرتے ہیں، مگر عمر کی ترقی کے ساتھ ساتھ عیش و عشرت اور خود غرضی کی طرف بڑھتے جاتے ہیں۔ مگر ہم کو یہ یقین نہیں آتا کہ وہ لوگ جن میں یہ تغیر واقع ہوتا ہے (دیدہ و دانستہ) اعلےٰ قسم کے حظوظ کے مقابلے میں ادنیٰ قسم کے حظوظ منتخب کرتے ہیں۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ پیشتر اس کے کہ وہ خالصتہً ایک کے ہو رہیں، دوسرے کے ناقابل ہو جاتے ہیں۔ رفیع القدر حسیات کی قابلیت گویا ایک نازک پودا ہے، جو نہ صرف مخالف تاثرات کی وجہ سے بلکہ خوراک کی قلت سے بھی مرجھا جاتا ہے۔ چنانچہ نوجوانوں میں سے اکثروں میں یہ اس لئے پژمردہ ہو جاتا ہے کہ ان کے مشاغل، جوان کی اس زندگی کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور وہ سوسائٹی جس میں ان کو رہنا پڑتا ہے، اس اعلےٰ قابلیت کے لئے مہلک ہوتے ہیں۔ انسان اپنے عقلی مذاق کی طرح، اپنی اعلےٰ امیدوں کو بھی ضائع کر دیتا ہے کیونکہ اس کو اس سے بہرہ انداز ہونے کا موقع اور وقت نہیں ملتا۔ وہ اپنے آپ کو ادنیٰ حظوظ کا عادی بنا لیتا ہے نہ اس لئے کہ وہ جان بوجھ کر ان کو ترجیح دیتا ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ یا تو اس کی رسائی صرف ان ہی حظوظ تک ہو سکتی ہے، اور اس میں صرف ان ہی حظوظ سے محظوظ ہونے کی قابلیت باقی رہ جاتی ہے یہ مشکوک ہے کہ اس شخص نے، جو دونوں قسم کے حظوظ سے لذت یاب ہو سکتا ہے کبھی دیدہ و دانستہ، اور بعد از غور و فکر، ادنیٰ قسم کے حظوظ کو مرجح خیال کیا ہو، اگرچہ ہر زمانے میں اکثر لوگ ان دونوں کو ملانے کی کوشش میں ناکام رہے ہیں۔

قابل حکم کے اس فیصلہ کے خلاف، ہمارے نزدیک کوئی مرافعہ نہیں ہو سکتا۔ اس بحث میں کہ دو حظوظ میں سے کون سا حاصل کرنے کے زیادہ لائق ہے، یا اخلاقی صفات و نتائج کو نظر انداز کرنے کے بعد، زندگی کے دو طریقوں میں کون سا تاثرات کے لئے زیادہ مقبول ہے اس شخص کا فیصلہ ناطق اور قطعی ہوگا، جو دونوں سے آگاہ ہو، یا اگر اس بارے میں بہت سے اشخاص مختلف الرائے ہوں، تو یہ فیصلہ کثرت آرا کے مطابق ہوگا۔ کیفیت حظوظ کے متعلق ان کے فیصلے کو ماننے میں ہم کو کسی قسم کا متذبذب نہ ہونا چاہئے، کیونکہ کمیت کے معاملے میں بھی ان کے علاوہ اور کوئی ایسا

حکم نہیں، جس کے سامنے مقدمہ لے جائیں۔ یہ معلوم کرنے کا کیا طریقہ ہے کہ دونوں آلام میں کون سا زیادہ شدید، یا دو حظوظ میں سے کون سا زیادہ قوی ہے۔ یہ اگر معلوم ہو سکتا ہے تو ان لوگوں کی رائے سے جو دونوں سے بخوبی واقف ہیں۔ آلام اور حظوظ کبھی متجانس نہیں ہوتے۔ الم ہمیشہ حظ سے متباین ہوتا ہے۔ اس بات کا سوائے تجربہ کار کے اور کون فیصلہ کر سکتا ہے کہ ایک خاص حظ ایک خاص الم کے بدلے حاصل کئے جانے کے قابل ہے یا نہیں۔ لہذا جب یہ حسیات و قضایا یہ فیصلہ صادر کریں کہ وہ حظوظ جو اعلےٰ قوا کی فضلیت کا نتیجہ ہیں، فی نفسہا اور ان کی شدت سے قطع نظر کرکے ان حظوظ پر قابل ترجیح ہیں جو اعلےٰ قوا سے بیگانہ فطرت حیوانی سے متعلق ہیں، تو یہ بھی اسی قدر لایق احترام ہے۔

ہم نے اس بات پر اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ یہ افادیت یا مسرت (جو مسرت انسانی کا ایک اصول ہے) کے ایک درست تصور کا لازمی جزو ہے، مگر معیار افادی کو تسلیم کرنے کے لئے اس کو کسی طرح بھی ایک لازمی شرط قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ یہ معیار فاعل کی اپنی کثیر ترین مسرت نہیں، بلکہ تمام افراد انسانی کی مسرت کی سب سے بڑی مقدار ہے۔ اگر اس میں شک ممکن ہے کہ ایک شریف النفس آدمی اپنی شرافت کی وجہ سے خوش رہتا ہے تو اس میں کلام نہیں ہو سکتا، کہ یہ شرافت اور لوگوں کی مسرت کا باعث ہوتی ہے اور یہ کہ دنیا کو اس سے فائدہ پہونچتا ہے۔ لہذا افادیت صرف شرافت نفس ہی کی ترقی کے ذریعہ سے اپنی نہایت کو پہونچ سکتی ہے، خواہ ہر ایک فرد کو دوسروں کی شرافت سے فائدہ حاصل ہو اور خواہ اس کا اپنا فائدہ، جہاں تک کہ مسرت کو تعلق ہے اس فائدہ کا نتیجہ ہو۔ لیکن موخر الذکر لغویت کا بیان کر دینا ہی اس کی تردید کے لئے کافی ہے۔

اصول مسرت کے مطابق، جیسا کہ اوراق ماقبل سے معلوم ہوا ہوگا، آخری غایت جس کے لحاظ سے اور جس کی خاطر سے باقی تمام چیزیں لایق خواہش ہوتی ہیں، (خواہ زیر بحث نفع ہمارا نفع ہو یا دوسرے کا) ایک ایسی زندگی ہے جو تا بہ امکان تمام آلام سے منزہ اور لذائذ سے، بحیثیت کیفیت و کمیت، مالا مال ہے۔ کیفیت کا معیار، اور اس کو کمیت سے مقابلہ کرنے کا اصول، ان لوگوں کی ترجیح ہے

جو اپنے تجربوں (جن کے ساتھ شعور ذات، اور مشاہدہ کو بھی شامل کرنا چاہیئے) کے موقعوں کے وجہ سے اس مقابلہ کرنے کو سب سے زیادہ اہل ہیں۔ چونکہ افادیت کے نزدیک تمام افعال انسانی کی یہی غائت ہے اسی واسطے یہی لازمی طور پر اخلاقیات کا معیار بھی ہے۔ اب ہم اخلاقیات کی تعریف اس طرح کر سکتے ہیں، کہ اخلاقیات سیرت انسانی کے ان قواعد واحکام کا نام ہے، جن پر عمل پیرا ہونے سے ایک ایسی زندگی جس کا بیان پہلے ہو چکا ہے، وسیع ترین احاطہ میں تمام ہی نوع انسان کو حاصل ہو جاتی ہے، اور جن سے نہ صرف ان کو، بلکہ جہاں تک کہ اشیاء ماحول کی ماہیت اجازت دیتی ہے، تمام ذی حس مخلوقات کو فیض پہونچتا ہے۔

اس عقیدے کے خلاف معترضین کا ایک اور گروہ اٹھتا ہے، جو کہتا ہے، کہ مسرت کسی صورت میں بھی حیات وافعال انسانی کا معقول مقصد نہیں ہو سکتی کیونکر نہ ناقابل حصول ہے۔ یہ لوگ حقارتاً سوال کرتے ہیں کہ "تیرا کیا حق ہے کہ مسرور ہو"! اس سوال کا جواب کارلائل[ا] نے اس طرح دیا ہے کہ "کچھ دیر قبل تجھ کو موجود ہونے کا بھی کیا حق تھا"؟ اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ آدمی بغیر مسرت کے زندہ رہ سکتا ہے۔ تمام رفیع القدر انسانوں نے اس کو محسوس کیا ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ یہ لوگ، ایثار کا سبق سیکھے بغیر اس درجہ پر نہیں پہونچ سکتے تھے۔ ان کے نزدیک اس سبق کو اچھی طرح سیکھنا اور اس پر عمل کرنا ہی تمام نیکی کا سرچشمہ اور تمام فضیلت کی لازمی شرط ہے۔

پہلا اعتراض بہت وقیع ہے، بشرطیکہ اس کے دلائل درست ہوں، کیونکہ اگر انسان کو مسرت میسر نہیں آسکتی، تو اس کا حصول کسی اخلاقیات، یا کسی معقول سیرت کی غایت نہیں ہو سکتا اگرچہ اس حالت میں بھی نظریہ افادیت کے حق میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس میں صرف مسرت کی تلاش ہی شامل نہیں، بلکہ عدم مسرت کا دفعیہ یا اس کی تخفیف بھی داخل ہے۔ لہذا اگر مقدم الذکر مقصد موہوم ہے، تو موخر الذکر کے عمل کے لئے وسعت اور اس کی شدت ضرورت ظاہر ہے،

[ا] Carlyle

شرط صرف یہ ہے کہ نوع انسان اپنے آپ کو زندہ رہنے کے لایق خیال کرے، اور نووالس ف کی رائے کے مطابق پوری کی پوری نوع خودکشی کا تہیہ نہ کر چکی ہو۔ لیکن حیات انسانی کے مسرور ہونے کی محالیت کا اس قدر تیقن کے ساتھ بیان اگر محض زٹل نہیں تو مبالغہ آمیز ضرور ہے۔ اگر مسرت کا مطلب ایک حد درجہ محظوظ کن ہیجان کا تسلسل ہے تو یہ یقیناً ناممکن الحصول ہے۔ ایک اعلے درجہ کا حظ صرف چند لمحہ باقی رہتا ہے اور بعض صورتوں میں، توقف و انقطاع کے ساتھ چند ساعت یا دن۔ یہ گویا لذت کی اتفاقی چمک ہوتی ہے نہ اس کا مستقل اور ثابت شعلہ۔ اس بات سے وہ فلسفی جنہوں نے مسرت کو زندگی کی غایت ہونے کی تعلیم دی ہے اتنے ہی واقف تھے، جتنے کہ ان کے طعنہ دینے والے جس مسرت سے ان کی مراد تھی وہ فرط سرور کی زندگی نہ تھی، بلکہ ان کا مطلب چند اور عارضی آلام سے مرکب زندگی کے ایسے لمحات سے تھا جس میں فعلیت کا انفعال پر نمایاں غلبہ ہوتا ہے، اور جس کی بنا اس عقیدہ پر ہوتی ہے کہ اس زندگی سے صرف اتنی ہی باتوں کی امید رکھنی چاہئے جتنی کہ اس میں حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس قسم کی زندگی، ان خوش قسمتوں کے نزدیک جنہوں نے اس کو حاصل کیا ہے مسرت کہے جانے کے لایق تھی۔ اس قسم کی زندگی اس وقت بھی اکثروں کو ان کی زندگی کے کافی حصہ میں میسر آتی ہے۔ زمانہ حال کی ناکارہ تعلیم اور بیہودہ معاشرتی انتظامات کی وجہ سے ہر ایک شخص اس کو حاصل نہیں کر سکتا۔

معترضین کے دلوں میں شک پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر بنی نوع انسان کو یہ تعلیم دی جائے کہ مسرت ان کی زندگی کی غایت ہے، تو وہ اس کے اس قدر قلیل حصہ سے سیر نہ ہوں گے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ انسان کی ایک بڑی تعداد اس سے کم سے سیر ہو چکی ہے۔ ایک مطمئن زندگی کے دو بڑے اجزا ہوتے ہیں، ایک سکون و اطمینان اور دوسرا جوش و ہیجان۔ اکثر اوقات ان ہی میں سے ایک مقصد حاصل کرنے کے لئے کافی ثابت ہوا ہے۔ اطمینان کی بڑی مقدار کے ہوتے ہوئے اکثر لوگ یہ محسوس کرتے ہیں کہ وہ بہت ہی تھوڑے حظ پر قناعت کر سکتے ہیں۔

ف۔ Novalis

ہیجان کی ایک بڑی مقدار سے وہ الم کی ایک کافی بڑی کمیت کا مقابلہ کرسکتے ہیں۔
افراد انسانی میں ان دونوں کے اجتماع کی قابلیت یقیناً ناممکنات سے نہیں، کیونکہ یہ دونوں متضاد و متباین نہیں، بلکہ طبعاً متحد ہیں۔ ان میں سے ایک کی ترقی و توسیع دوسرے کا سبب، اور اس کی خواہش پیدا کرنے کا باعث ہوسکتی ہے۔ صرف ایسے لوگ جن میں کاہلی گناہ کے درجہ تک پہونچ چکی ہے، آرام کے وقفہ کے بعد ہیجان کی خواہش نہیں کرتے۔ اور وہ لوگ جن میں ہیجان کی قلت نے عادت بد کی شکل اختیار کرلی ہے، ہیجان کے بعد اطمینان کو ناگوار محسوس کرتے ہیں، نہ خوشگوار۔
جب ایسے اشخاص، جو اپنی ظاہری حالت میں کافی خوش قسمت ہوں، زندگی میں اتنی لذت نہ پائیں، جو اس کو قابل قدر بنادے تو اس کی وجہ عام طور پر یہ ہوتی ہے کہ وہ اوروں کی پرواہ نہیں کرتے۔ ان لوگوں کے لئے جن میں پبلک، یا خانگی، اشواق نہ ہوں، زندگی کے ہیجانات بہت تھوڑے رہ جاتے ہیں، اور جوں جوں وہ وقت قریب آتا جاتا ہے جب موت تمام خودغرضانہ اغراض و دلچسپیوں کا خاتمہ کردیتی ہے، تو ان کی قدر قیمت بھی کم ہوتی جاتی ہے۔ برخلاف اس کے وہ لوگ جو اپنے بعد ذاتی شوق کی چیزیں چھوڑ جاتے ہیں، اور بالخصوص وہ جو بنی نوع انسان کے مجموعی اغراض و مقاصد کو اپنا سمجھتے ہیں، اس زندگی میں بستر مرگ پر بھی اتنی ہی دلچسپی لیتے ہیں، جتنی کہ جوانی اور تندرستی کے منتہائے عروج پر لیا کرتے تھے۔ خودغرضی کے بعد سب سے بڑی وجہ جو زندگی کو غیر مطمئن بناتی ہے، وہ ذہنی تربیت کی قلت ہے۔
ایک تربیت یافتہ ذہن، جس سے ہمارا مطلب صرف فلسفی ہی کا ذہن نہیں، بلکہ کوئی ذہن، جس کے لئے علم کے دروازے کھلے ہوئے ہوں، اور جو کافی طور پر اپنے قواء کو استعمال کرنا سیکھ چکا ہو، ماحول کی اشیاء، مثلاً قدرت کے کارخانوں، فنون کی کامیابیوں، شعروں کے تخیلات، تاریخ کے واقعات، ماضی و حال کے انسانوں کے حالات، اور مستقبل میں ان کی امیدوں ہی میں دلچسپیوں کا ایک نہ ختم ہونے والا چشمہ پالیتا ہے۔ ان کی طرف سے اغماض اور بے اعتنائی بھی ممکن ہے، لیکن یہ ان ذرائع کا ہزارواں حصہ بھی نہیں۔ اور بے اعتنائی صرف اس وقت ممکن ہے جب اس شخص کو شروع ہی سے ان میں کوئی اخلاقی، یا انسانی، دلچسپی نہ ہو اور ان سے

محض جبلت راز جوئی کی تشفی مقصود ہو۔

بظاہر کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ ایسے اشخاص کو جو ایک تہذیب یافتہ ملک میں پیدا ہوئے ہیں، اتنا تربیت یافتہ ذہن ورثہ میں نہ ملا ہو کہ جو ان اشیاء میں دلچسپی پیدا کر سکے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ ہر شخص خود غرض اور خود پرست ہو، اور سوائے ان احساسات یا تفکرات کے ہر ایک سے بے بہرہ ہو، جو اس کی ناکارہ فردیت سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس زمانے میں بھی اس سے زیادہ عالی جذبات وحسیات عام ہیں، اور ان سے فطرت انسانی کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اصلی خانگی میلانات اور عوام کے نفع میں، خلوص نیت کے ساتھ دلچسپی (یہ غیر مساویانہ ہی سہی) ہر ایسے شخص کے لئے ممکن ہیں، جس کی تربیت ٹھیک طرح ہوئی ہے۔ اس دنیا میں جہاں اس قدر موجبات دلچسپی ہوں، اس قدر لذت ہو، اور اس قدر چیزیں تصحیح واصلاح کے قابل ہوں، ہر وہ شخص، جس میں اخلاقی اور عقلی ضروریات کا کافی حصہ ہے، ایک ایسی زندگی کے لائق ہے جس کو قابل رشک کہا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس شخص کے لئے فاسد قوانین، اور دوسروں کی مرضی کی غلامی، کی وجہ سے مسرت کے وہ ذرائع مسدود نہیں ہو گئے، جن تک اس کی رسائی ہو سکتی ہے، تو یہ قابل رشک زندگی اس کو ہر وقت میسر آ سکتی ہے بشرطیکہ وہ زندگی کے مضرات، اور جسمانی یا روحانی تکالیف کے بواعث، مثلاً فاقہ کشی، امراض اور اپنے شوق کی چیزوں کی نالائقت، بے قدری یا ان کے قبل از وقت نقصان، سے محفوظ و مامون رہے۔ لہذا یہ مسئلہ ان مشکلات کے مقابلے پر انتہائی زور دیتا ہے جن سے محفوظ رہنا نادر خوش قسمتی ہے اور جن کو موجودہ حالات میں رفع نہیں کیا جا سکتا نہ ان کی شدت کو کم کیا جا سکتا ہے۔ مگر وہ شخص جس کی رائے کچھ وقعت رکھتی ہے اس میں شک نہیں کرتا کہ دنیا کی موجودہ آفات وبلیات میں سے اکثر بنفسہا رفع کی جا سکتی ہیں، اور اگر امور انسانی کی یہ صلاحیت اصلاح پذیری باقی رہی تو ایک دن نہایت ہی محدود رقبہ میں محصور ہو جائینگی۔ مصیبت کے معنوں میں افلاس سوسائٹی کی عقلمندی، اور افراد کی عقل اور بصیرت، کے ذریعہ سے بالکل مٹایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح انسانی دشمنوں میں سب سے سخت دشمن، یعنی مرض، کا بھی ایک صالح جسمانی اور روحانی تعلیم اور بُرے

تاثرات کی نگہداشت، سے ایک حد تک ازالہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ علوم کی ترقی آئندہ کے لئے اس مکروہ موذی دشمن پر اور کامل غلبہ کی امید دلاتی ہے۔ اس جانب ہمارا ہر قدم ہم کو نہ صرف بعض ان اتفاقات سے سبکدوش کرتا ہے، جو ہماری عمروں کو کم کرتے ہیں، بلکہ ان سے بھی جو ہم کو ان ہستیوں سے محروم کرتے ہیں، جن کے ساتھ ہماری مسرت وابستہ ہے، اور ہم کو اسی سے زیادہ تعلق ہے۔ باقی رہے قسمت کے پھیر اور گردشیں، اور دنیوی حالات کی مایوسیاں اور نا امیدیاں، یہ اکثر نہایت کوتاہ اندیشی، یا خواہشات کی سوء ترتیب، یا قبیح و ناکمل اجتماعی شعائر کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ مختصر یہ کہ مصائب انسانی کے بڑے بڑے ذرائع پر انسانی اختیار اور سعی کی مدد سے ایک بڑی حد تک اور بعض پر بالکلیہ غلبہ حاصل کیا جا سکتا ہے، اگرچہ اس غلبہ کی رفتار نہایت ہی سست ہوگی، اور بہت سی نسلیں کامیابی سے قبل ہی تباہ ہو جائینگی۔ تاہم ہر ایک نفس جو کافی طور پر عقلمند اور فیاض ہے، اور جو اس جد وجہد کا ذرا سا حصہ بھی، یہ حصہ کسی قدر حقیر اور نامعلوم کیوں نہ ہو، اپنے ذمہ لے لے، تو اس کو اس مقابلے ہی سے ایک ایسی رفیع الشان لذت حاصل ہوگی، جس سے خود غرضانہ انہماک فی الذات کی خواہش، رشوت کے باوجود محروم رہنا وہ پسند نہ کریگا۔

اس تمام بحث سے ہم معترضین کے اس خیال کا محاکمہ کر سکتے ہیں، جو وہ مسرت کے بغیر زندگی بسر کرنے کے امکان کے متعلق ظاہر کرتے ہیں۔ اس میں ہم کو بھی شبہ نہیں، کہ بلا مسرت کے زندگی گزارنا ممکن ہے۔ چنانچہ ہماری دنیا کے ان حصوں میں، جو وحشت میں سب سے کم ہیں، بیس اشخاص میں سے انیس غیر ارادی طور پر اس طرح بغیر مسرت کے زندگی بسر کرتے ہیں، اور ہر ایک بطل (ہیرو)، یا شہید، کو ایک ایسی چیز کے لئے، جس کو وہ اپنی ذاتی خوشی سے بڑھ کر سمجھتا ہے، ارادی طور پر اس قسم کی زندگی گزارنی پڑتی ہے، مگر یہ چیز سوائے دوسروں کی نفس مسرت کے سامان کے اور کیا ہے؟ اپنی مسرت کے حصہ، یا اس کے حصول کے مواقع کو چھوڑ دینے کی قابلیت یقیناً قابل ستائش ہے، مگر یہ ذاتی ایثار کسی غائت کے لئے ہونا چاہئے۔ یہ آپ ہی اپنی غایت نہیں ہو سکتا۔ اگر کہا جائے، کہ اس کی غائت مسرت نہیں، بلکہ نیکی ہے، جو بہر حال مسرت سے بہتر ہے، تو ہم یہ پوچھ سکتے ہیں، کہ کیا یہ ایثار اس وقت بھی عمل میں آیگا

جب وہ بطل (ہیرو) یا وہ شہید یہ عقیدہ نہ رکھتا ہو کہ یہ ایثار دوسروں کو اس قسم کے اور ایثار سے مستغنی کر دیگا؛ کیا یہ اس وقت بھی ظہور پذیر ہوگا، جب اس کا یہ خیال ہو کہ اپنی مسرت سے دست بردار ہونا اس کے ابنائے جنس میں سے کسی کے لئے فائدہ مند نہ ہوگا، اور یہ کہ اس طرح کرنے سے وہ ان کی حالت بھی اپنی جیسی کر لیگا، اور ان کو ان اشخاص کے زمرہ میں شامل کر دیگا، جنہوں نے اپنی مسرت کو ٹھکرایا؟ قابل احترام ہیں وہ لوگ جو زندگی میں ذاتی لذت کو صرف اس لئے ٹھکراتے ہیں، کہ ان کے ایسا کرنے سے دنیا کی مقدار مسرت میں زیادتی ہو! مگر وہ شخص، جو کسی دوسرے مقصد سے ایسا کرے، یا ایسا کرنے کو کہے، تو وہ اتنا ہی سزاوار نفرین ہے، جیسا کہ وہ، جو ریاضت کی غرض سے درخت سے الٹا ٹنگا ہے! یہ ممکن ہے کہ وہ ان افعال کا، جوش دلانے والا ثبوت قائم کر جائے، جو انسان کر سکتے ہیں، لیکن یقیناً وہ ان افعال کی مثال نہ ہوگا، جو ان کو کرنے چاہئیں۔

اگرچہ یہ اس دنیا کے بہت ہی ناقص انتظامات میں سے ہے کہ ایک شخص دوسرے کی مسرت کو ایثار سے تقویت پہونچا سکتا ہے، تاہم جب تک کہ یہ دنیا اس ناممکل حالت میں ہے، اس وقت تک ہم کو یقین ہے کہ اس قسم کا ایثار انسان کے سب سے اعلیٰ فضائل میں سے رہیگا، بلکہ ہم تو یہاں تک کہنے کے لئے تیار ہیں (خواہ ہمارا بیان مستبعد ہی معلوم ہو) کہ بغیر مسرت کے زندگی گزارنے کی قابلیت ہی اس مسرت کی امید دلاتی ہے، جو قابل حصول ہے، کیونکہ صرف یہی شعور ہم کو یہ محسوس کراکے "اتفاقات حیات سے بے پروا کرتا ہے" کہ قسمت و تقدیر خواہ کسی قدر ہمارے خلاف ہوں، وہ ہم کو مغلوب کرنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ اگر ہم اس سے واقف ہو جائیں، تو زندگی کی برائیوں کے کثرت تفکرات سے آزاد ہو سکتے ہیں، اور سلطنت روما کے بدترین زمانہ کے رواقیین کی طرح ہم بھی اس قابل ہو سکتے ہیں، کہ تشفی و اطمینان کے ممکن الدخول ذرائع کو ان کی مدت بقا کے عدم تیقن، اور ان کے اٹل انجام سے بے پروا ہو کر، ترقی دیں۔

اس اثنا میں افادیئین کو چاہئے کہ وہ اپنے اس دعوے کو ترک نہ کریں، کہ اخلاقیات خود ایثاری پر ان کو اتنا ہی حق ہے، جتنا کہ رواقی، یا ماورائی کو۔ اخلاقیات افادیت کو یہ تسلیم ہے کہ انسان میں یہ طاقت ہے کہ وہ اپنے بڑے سے بڑے

فائدہ کو دوسروں کے فائدے پر قربان کردے۔ یہ صرف اس سے منکر ہے، کہ ایثار ہی بذاتہ وہ نفع ہے۔ ایسا ایثار، جو مسرت کے مجموعہ میں اضافہ نہ کرے یا اضافہ کرنے پر مائل نہ ہو، اس کے نزدیک بیکار ہے۔ یہ صرف اس خود انکاری کی قائل ہے جس میں دوسروں کی مسرت، یا اس کے بعض ذرائع، کے حصول کے لئے ایثار شامل ہو، یہ دوسرے لوگ خواہ نوع انسانی بحیثیت مجموعی ہو، یا وہ افراد، جو نوع انسانی کے مجموعی اغراض و مقاصد کی حدود کے اندر ہیں۔

ہم پھر یہی کہتے ہیں کہ وہ مسرت، جو سیرت میں صواب کا افادی معیار ہے، فاعل کی اپنی مسرت نہیں، بلکہ متعلقین کی مسرت ہے، اور افادیت کے معترضین میں شاذ ہی ایسے منصف مزاج ملینگے جو اس کو تسلیم کرلیں۔ اپنی اور دوسروں کے مسرت کے مقابلے میں افادیت کا اقتضا ہے کہ ہم ایک بے غرض اور محسن اور تماشائی کی طرح، غیر جانبدار رہیں۔ حضرت عیسیٰؑ کے زرین قاعدے اخلاقیات کا سچا مرقع ہیں۔ دوسرے کے لئے ان تمام باتوں کو پسند کرنا جو ہم خود اپنے لئے پسند کرتے ہیں، اور اپنے ہمسائے سے اپنی طرح محبت رکھنا، اخلاقیات افادیت کی نصب العین تکمیل ہے۔ اس نصب العین کو حاصل کرنے کے قریب ترین طریقے کے متعلق افادیت کا حکم یہ ہے کہ اول قوانین اور معاشری انتظامات میں ہر فرد کی مسرت، یا (جیسا کہ عملی حیثیت سے اس کو کہا جاسکتا ہے) غرض کو، تا بہ امکان، نوع کی اغراض سے متحد و متفق رکھا جائے۔ دوم یہ کہ تعلیم اور رائے عامہ، جن کو انسانی سیرت پر اس قدر قدرت حاصل ہے، اپنی اس قدرت کو اس طرح استعمال کریں، کہ ہر فرد کے دل میں اس کی اپنی اور تمام نوع کی مسرت میں ایک ناقابل انفکاک ائتلاف و تلازم قائم ہو جائے۔ یہ ائتلاف خصوصیت کے ساتھ اس کی اپنی مسرت اور ان احوال سیرت پر عمل کرنے کے درمیان ہونا چاہیے، جن کا مسرت عامہ کا احترام مقتضی ہے، تاکہ نہ صرف یہ کہ وہ اپنی ایسی سیرت کے امکان کا تصور کرنے کے ناقابل ہو جائے، جو اوروں کے لئے ضرر رساں ثابت ہو، بلکہ یہ بھی، کہ عام مفاد کو ترقی دینے کا خیال ہر فرد کے افعال کا عادی اور مستقل محرک ہو جائے، اور یہ کہ وہ حاسات جو اس سے متعلق ہیں، ان کی زندگی میں نمایاں اور غالب ہو جائیں۔ اگر افادیت کے معارضین ان تمام باتوں کو پیش نظر رکھیں، تو

ہم نہیں جانتے کہ وہ کس خوبی کو اس عقیدے میں سے غائب دکھا سکتے ہیں، اور جو دیگر نظامات اخلاقیات میں پائی جاتی ہے۔ فطرت انسانی کا وہ کون سا اعلے اور قابل تحسین ارتقا ہے جو دوسرے نظامات اخلاقیات میں تربیت پاتا ہوا فرض کیا جا سکتا ہے، یا وہ کون سے ایسے محرکات افعال ہیں، جو افادیین کی دسترس سے تو باہر ہیں، لیکن جن پر اور نظامات اپنے احکام و اوامر کے واسطے تکیہ کرتے ہیں لیکن یہ الزام افادیین کے تمام معترضین پر بلا استثناء عاید نہیں کیا جا سکتا، کہ وہ اس کو ہمیشہ بری روشنی میں دکھاتے ہیں۔ برخلاف اس کے ان میں وہ حضرات، جن کے دلوں میں اس کی بے غرضانہ نوعیت کا خیال جاگزیں اور مستحکم ہو چکا ہے، اس معیار میں یہ نقص بتاتے ہیں، کہ یہ بنی نوع انسان کے لئے اس قدر ارفع ہے کہ ناقابل حصول ہو گیا ہے۔ وہ کہتے ہیں، کہ یہ تلقین کرنا کہ لوگ ہمیشہ سوسائٹی کی عام بہبودی کو ترقی دینے کی نیت سے تمام افعال کریں، گویا ان پر ظلم کرنا ہے۔ لیکن یہ اعتراض نتیجہ ہے معیار اخلاقیات کے معنوں کی غلط فہمی، اور اصول فعل اور محرک فعل میں خلط مبحث کا۔ اخلاقیات کا کام یہ بتانا ہے کہ فرائض کیا ہیں، اور کن کن معیاروں سے ہم کو ان سے واقفیت ہو سکتی ہے۔ مگر اخلاقیات کا کوئی نظام بھی فرض کے احساس کو ہمارے تمام افعال کا محرک قرار نہیں دیتا۔ برخلاف اس کے ہمارے سو افعال میں سے ننانوے کسی دوسرے محرک کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور ان کو بے جا بھی نہیں کہا جا سکتا، شرط صرف یہ ہے کہ وہ فرض کے اصول کے مطابق ہوں۔ افادیت کے لئے یہ اور بھی بے انصافی ہے کہ یہ خاص غلط فہمی ایک اعتراض کی بنا بن جائے، کیونکہ یہ تمام دیگر نظامات کے مقابلے میں اس بات پر زور دینے میں سب سے زیادہ بلند آہنگ ہے کہ ایک فعل کے محرک کو اس کی اخلاقی حیثیت سے کوئی تعلق نہیں، اگرچہ اس کو فاعل کی قدر و قیمت سے بہت گہری نسبت ہے۔ وہ شخص، جو اپنے ایک ہم جنس کو ڈوبنے سے بچاتا ہے، ایک ایسا کام کرتا ہے، جو اخلاقی حیثیت سے صائب ہے، خواہ اس کا محرک احساس فرض ہو، یا اس تکلیف کے معاوضہ کی امید۔ برخلاف اس کے وہ شخص، جو اپنے دوست کا راز افشا کرتا ہے، ایک گناہ کا مرتکب ہے، خواہ

اس کا مقصد ایک ایسے دوست کی خدمت ہو جس کا وہ زیادہ مرہون منت ہے[1]۔ مگر افعال کو صرف فرض کے محرک اصول کی پابندی کا نتیجہ بتلانا افادیت کے نقطۂ نظر کو غلط سمجھنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ لوگ تمام دنیا، یا سوسائٹی من حیث المجموع

---

[1] ایک معترض جس کی عقلی اور اخلاقی قابلیتوں کا اعتراف کرنا ہمارے لئے موجب مسرت ہے، ہمارے اس فقرے پر اعتراض کرتا ہے کہ ایک شخص کو ڈوبنے سے بچانے کے فعل کا صائب یا غیر صائب ہونا یقیناً اُس محرک پر بہت زیادہ موقوف ہے جس کا وہ نتیجہ ہے۔ فرض کرو کہ ایک ظالم و جابر اپنے ڈوبتے ہوئے دشمن کو صرف اس لئے بچاتا ہے کہ اس کو حسب دلخواہ سزا دے سکے اور اس پر مختلف عذاب نازل کر سکے۔ کیا بچانے کے اس فعل کو بھی اخلاقی حیثیت سے صائب کہنا درست ہوگا؟ یا یہ صورت ہے کہ ایک شخص اپنے ایک دوست کا راز افشا کرتا ہے لیکن یہ راز ایسا ہے جس سے خود دوست، یا اُس کے متعلقین کو نقصان پہونچنے کا اندیشہ ہے کیا افادیت اس افشا کرنے کو ویسا ہی جرم خیال کرنے پر مجبور کریگی جیسے یہ فعل کسی قبیح ترین اور مذموم ترین محرک سے کیا گیا ہو؟ یہ معترض ریویرنڈ لیولن ڈیویز The Rev J. Llewllyn Davies ہے۔

ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ شخص، جو محض سزا دینے، یا عذاب نازل کرنے، کے لئے اس شخص کو بچاتا ہے اس شخص سے جو محض فرض، یا رحم کی وجہ سے ایسا کرتا ہے، صرف محرک ہی میں مختلف نہیں۔ اس کا یہ نفس فعل ہی مختلف ہے۔ اس مفروضہ حالت میں اس شخص کو بچانا گویا ایک ایسے فعل کی طرف پہلا قدم ہے، جو ڈوبنے دینے سے کہیں زیادہ بے رحمانہ ہے۔ اگر ڈیویز یہ کہتا، کہ فعل کا صائب یا غیر صائب ہونا محرک پر نہیں بلکہ "نیت پر موقوف ہوتا ہے" تو کوئی افادی اس سے معارضہ نہ کرتا۔ ڈیویز نے محض غلطی سے جو اس قدر عام نہیں کہ واجب العفو ہو، یہاں محرک اور نیت کے دو مختلف تصورات میں خلط مبحث کیا ہے۔ مفکرین افادی میں سے کوئی ایسا نہیں جس نے اس بات کو واضح کرنے میں بہت زیادہ تکلیف نہ کی ہو (اور بینتھم کو تو اس میں بہت غلو تھا)۔ افعال کی حیثیت اخلاقی خالصتہً نیت پر موقوف ہوتی ہے یعنی یہ کہ یہ فاعل کی مرضی کے مطابق ہوتی ہے۔ لیکن محرک، یعنی وہ احساس جو اس کی مرضی کو پیدا کرتا ہے اگر فعل میں کوئی تبدیلی نہیں کرتا، تو اخلاقی حیثیت پر بھی کچھ اثر نہیں کرتا۔ اگرچہ اس کی بناء بر فاعل کی اخلاقی حیثیت کا اندازہ مختلف ہو جاتا ہے، بالخصوص اس وقت جب یہ کسی اچھے یا برے عادی میلان کو ظاہر کرتا ہو، جس کی وجہ سے مفید یا مضر افعال صادر ہونے کا شائبہ ہو (مصنف)۔

کو اپنا مطمح نظر قرار دیں۔ افعال صالحہ کا اکثر حصہ صرف افراد کے نفع کے لئے ہوتا ہے، نہ کہ تمام دنیا کے فائدے کے لئے اگرچہ تمام افراد کا فائدہ تمام دنیا کے فائدے کے ہم معنی ہو جاتا ہے۔ اور اکثر نیک آدمیوں کے خیالات کے لئے ضروری نہیں، کہ وہ ان مواقع پر افراد زیر بحث سے آگے بڑھیں، سوائے اس صورت کے کہ ان کو اس بات کا اندازہ کرنا ہو کہ وہ ان کو فائدہ پہونچانے میں دوسروں کی حق تلفی تو نہیں کر رہے۔ اخلاقیات افادیت کے نزدیک مسرت کی افزائش فضیلت کا مقصد ہے، اور ایسے مواقع مستثنیات سے ہوتے ہیں، جہاں ایک آدمی وسیع پیمانے پر ایسا کرنے، یا بالفاظ دیگر تمام دنیا کا محسن بننے کی قدرت رکھتا ہو۔ صرف اسی قسم کے موقعوں پر اس کو جمہور کے مصالح کو مد نظر رکھنا پڑتا ہے باقی تمام حالات میں صرف اپنی ذاتی مصلحت، یا چند نفوس کی بہبودی یا مسرت اس کے پیش نظر ہوتی ہے۔ صرف وہی اشخاص اس وسیع پیمانہ سے تعلق رکھ سکتے ہیں، جن کا اثر سوسائٹی پر بالعموم پڑسکتا ہے۔ لیکن اجتناب واحتراز کی صورت میں (یعنی وہ کام جن کو کرنے سے لوگ اخلاقی وجوہ پر باز رہتے ہیں، خواہ اس خاص حالت میں ان کے نتائج مفید ہی ہوں) ایک ذی عقل فاعل کی شان کے شایاں نہیں، کہ وہ اس بات سے بے خبر رہے کہ یہ فعل اس صنف افعال سے تعلق رکھتا ہے، جو اگر عام ہو جائے، تو مضر ہوگی اور یہ کہ یہی اس سے باز رہنے کے فرض کی بناء ہے۔ اس کو تسلیم کرنے میں جمہور کی بہبودی کے احترام کی جو مقدار شامل ہے وہ اس سے بڑھ کر نہیں جو دیگر نظامات اخلاقیات کا اقتضاء ہے، کیونکہ وہ سب ایسے افعال سے اجتناب کی تلقین کرتے ہیں، جو سوسائٹی کے لئے مضر ہے۔

ان ہی خیالات کی بناء پر افادیت کے خلاف ایک اور اعتراض کا جواب دیا جاسکتا ہے۔ یہ اعتراض اخلاقیات کے معیار اور الفاظ صواب وخطاء کے معنوں کی سنگین تر غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اکثر اوقات کہا جاتا ہے کہ افادیت انسان کو بے حس اور غیر ہمدرد بنادیتی ہے۔ یہ لوگوں کے متعلق ان کے احساسات کو ٹھنڈا کر دیتی ہے، اور یہ کہ ان کو مجبور کرتی ہے کہ صرف نتائج افعال کو ملحوظ رکھیں، اور ان صفات کی اخلاقی تشخیص وتقدیر کو نظر انداز کر دیں، جن سے یہ افعال پیدا ہوتے ہیں۔ اگر اس قول کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایک عام کام کی صوابیت یا خطائیت کے متعلق اپنے

احکام کو فاعل کے خصائص سے اثر پذیر نہیں ہونے دیتے، تو یہ شکایت صرف افادیت ہی کے خلاف نہیں، بلکہ اخلاقی وجود کے خلاف ہے، کیونکہ کوئی معلومہ اخلاقی معیار کسی کام کو صرف اس لئے اچھا یا برا نہیں کہتا کہ وہ اچھے یا برے شخص سے صادر ہوا ہے، یا محض اس وجہ سے کہ وہ ایک نرم مزاج، شجاع، اور ایک محسن خلائق کا فعل ہے، یا کسی معکوس صفات والے کا۔ یہ تمام خیالات انسانوں کی تقدیر و تحسین کے لئے موزوں ہیں، نہ کہ افعال کی تحسین کے لئے۔ نظریہ افادیت میں کوئی بات اس امر کے خلاف نہیں کہ انسانوں میں، بجز ان کے افعال کے خطا و صواب کے، اور بھی چیزیں ہیں، جن سے ہم کو تعلق نہیں۔ رواقیئین البتہ، زبان کے اس مستبعد غلط استعمال کی بناء پر، جو ان کے نظام کا ایک جزو تھا، اور جس کی وجہ سے وہ فضیلت کے سوا ہر ایک چیز کو ناقابل اعتنا سمجھتے تھے، کہا کرتے تھے کہ جس کے پاس یہ ہے اس کے پاس سب کچھ ہے، اور یہ کہ وہی، اور صرف وہی، مالدار، حسین اور بادشاہ ہے۔ مگر عقیدہ افادیت نیک آدمی کے لئے اس قسم کا دعویٰ نہیں کرتا۔ افادئیین کو بخوبی معلوم ہے کہ فضیلت کے علاوہ اور بھی مرغوب فضائل و خصائص ہیں، اور ان سے وہ ہر ایک کو پوری طرح مستفید ہونے کا موقع دیتے ہیں۔ ان کو اس کا بھی علم ہے کہ ایک صائب فعل لازماً اور بالضرورت کسی نیک سیرت کا پتہ نہیں دیتا، اور یہ کہ ایسے افعال، جو مورد الزام کئے جا سکتے ہیں، بسا اوقات لائق ستائش خصائص سے صادر ہوتے ہیں۔ جب کسی حالت میں یہ ظاہر ہو جائے، تو اس سے فاعل کی تحسین پر اثر پڑتا ہے، نہ کہ فعل کی تحسین پر۔ ہم کو یہ تسلیم ہے کہ افادیین اس عقیدے کے باوجود اس خیال کے ہیں، کہ انجام کار ایک نیک سیرت کا ثبوت اس کے نیک افعال میں ملتا ہے، اور یہ کہ وہ نہایت سختی کے ساتھ، کسی ایسے ذہنی میلان کو صالح ماننے سے انکار کر دیتے ہیں، جس کے رجحان کا غلبہ بری سیرت کی طرف ہو۔ صرف اسی بناء پر وہ بعض حلقوں میں نامرغوب ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ نامرغوبیت ایسی ہے جس میں ان کے ساتھ ہر وہ شخص شریک ہوتا ہے، جو خطا و صواب کے امتیاز پر متانت کے ساتھ غور کرتا ہے۔ لہذا یہ الزام ایسا نہیں، جس کی تردید کے لئے کوئی حقیقی، اور خالص النیت افادی متفکر ہو۔

اگر اس اعتراض کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ افادیئین معیار افادیت کے مطابق نفس افعال کی اخلاقی حیثیت پر خصوصیت کے ساتھ غور کرتے ہیں، اور سیرت کی ان خوبیوں پر کافی زور نہیں دیتے، جن کی موجودگی کی وجہ سے آدمی مرغوب و محبوب اور سزاوار آفرین بنتا ہے، تب البتہ یہ قابل تسلیم ہے۔ ایسے افادیئین جنہوں نے صرف اپنے اخلاقی حسیات کی تربیت کی ہے، اور اپنی ہمدردی یا اپنے ہنروں کے اور اکات سے بے اعتنائی برتی ہے، یقیناً اس غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ لیکن یہی غلطی، ان ہی حالات میں دوسرے اخلاقیئین سے بھی سرزد ہوئی ہے۔ اس گناہ کا جو عذر دیگر اخلاقیئین کی طرف سے پیش کیا جاسکتا ہے، بعینہ وہی افادیئین بھی اپنی شفاعت کے لئے لاسکتے ہیں، یعنی یہ کہ اگر انسان خطا کا پتلا ہے، اور اس سے غلطی سرزد ہونی ضروری ہے، تو بہتر یہ ہے کہ اسی سمت میں ہو۔ حقیقت حال یہ ہے، کہ دیگر نظامات کے تابعین کی طرح افادیئین میں بھی اس معیار کے استعمال میں سخت گیری اور نرمی پائی جاتی ہے۔ ان میں سے بھی بعض تعصب کے ساتھ سخت گیر ہیں، اور بعض کی نرمی گناہ کے درجہ تک پہونچی ہوئی ہے۔ لیکن بہئیت مجموعی ایسا عقیدہ، جو اخلاقی قانون کو توڑنے والی سیرت و کردار کے استیصال و امتناع میں انسانوں کی دلچسپی کو ظاہر کرتا ہو، اسے عامہ کے محرکات کو اس قسم کی قانون شکنی کے خلاف کرنے میں دیگر عقائد سے کسی کی طرح بھی کم نہیں۔ یہ سچ ہے، کہ یہ سوال، کہ کون سی بات قوانین اخلاقی کا حکم عدولی کرتی ہے، ایک ایسا سوال ہے، جس کے متعلق وہ لوگ، جو اخلاقیات کے مختلف معیاروں کو مانتے ہیں، خود اختلاف رکھتے ہیں۔ لیکن مسائل اخلاقی کے متعلق اس قسم کا اختلاف آراء اس دنیا میں افادیت کا پیدا کردہ نہیں۔ اصلیت یہ ہے، کہ یہ عقیدہ اس اختلاف کو مٹانے کا سامان نہیں، تو معقول اور قابل فہم طریقہ ضرور ہے۔

اخلاقیات افادی کی بعض اور غلط فہمیوں پر بحث کرنا بھی بے جا نہ ہوگا۔ ان میں سے بعض تو اس قدر ظاہر اور لغو ہیں، کہ یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے، کہ ایک عقیل اور نیک نیت شخص ان کا مرتکب ہو۔ ان غلط فہمیوں کی ایک وجہ یہ ہے، کہ بعض اشخاص یہاں تک کہ وہ بھی، جن کے ذہن بہت زیادہ ترقی یافتہ ہیں، اس عقیدے کے معنوں اور مطلب کو سمجھنے کے لئے بہت زحمت گوارا نہیں کرتے۔ انسان بالعموم اس قسم کی

ارادی جہالت سے بحیثیت ایک نقص کے اس قدر بے خبر ہوتے ہیں کہ بعض ایسے مصنفین کی تصانیف میں عقائدِ اخلاقیات کی نہایت ہی بے ہودہ غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں جن کو اپنے اصول اور فلسفے پر ناز ہے۔ ہم اکثر افادیت کو مطعون ہوتے سنتے ہیں کہ اس عقیدے میں خدا کی گنجائش نہیں۔ اگر اس قسم کے محض افتراض پر کچھ کہنے اور لکھنے کی ضرورت ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ سوال خدا کی اخلاقی سیرت کے اس تصور پر مبنی ہے جو ہم نے اپنے ذہنوں میں قائم کیا ہے۔ اگر یہ سچ ہے کہ خدا اور باتوں کے علاوہ اپنی مخلوق کی مسرت کا آرزومند ہے اور یہ کہ ان کو بنانے کا یہی مقصد تھا تب تو افادیت ایسا عقیدہ نہیں جس میں خدا کی گنجائش نہیں، بلکہ اور نظامات کے مقابلے میں یہ سب زیادہ مذہبی رنگ لئے ہوئے ہے۔ اگر اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ افادیت وحی کو اخلاقیات کا سب سے اعلیٰ وارفع قانون نہیں مانتی، تو ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر ایک افادی خدا کی کامل نیکی، اور حکمت کا قائل ہے تو اس کو لازمی طور پر یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ جو کچھ خدا نے اخلاق کے متعلق نازل کرنا مناسب خیال کیا لازمی ہے کہ وہ افادیت کی ضروریات کو اعلےٰ پیمانے پر پورا کرے، لیکن افادیئین کے علاوہ دوسرے اشخاص کی رائے یہ ہے کہ مسیحی الہام کا مقصد یہ تھا کہ وہ بنی نوع انسان کے دلوں کو اس طاقت و قدرت سے واقف کردے جس کی مدد سے وہ اپنے لئے معلوم کرلے کہ صواب کیا ہے اور یہ معلوم کرنے کے بعد اس کی صرف مائل ہو جائے۔ اس کی غایت یہ نہ تھی کہ وہ ان کو صواب سے براہ راست اور بلا واسطہ آگاہ کردے۔ اگر کوئی الہام اس لئے ہوا بھی ہے تو محض عام طریقے سے۔ لہذا ان کے نزدیک ہم کو ایک ایسے اخلاقی عقیدے کی ضرورت ہے، جو ہمارے سامنے خدا کے ارادے کی تفسیر و تشریح کردے۔ یہ رائے صحیح ہے یا غلط، اس پر بحث کرنا بیکار ہے کیونکہ جو کچھ مدد مذہب، یہ فطری ہو یا الہامی، اخلاقی تحقیقات کی کرسکتا ہے وہ افادیت کے لئے بھی اتنی ہی سہل الحصول ہے جتنی کہ کسی اور نظام کے لئے۔ اس کو کسی طریق کار کی مضرت یا فائدے کو ثابت کرنے کے لئے خدا کی شہادت کو استعمال کرنے کا اتنا ہی حق حاصل ہے جتنا کہ اوروں کو کسی ایسے ماورائی قانون کے استناد کے لئے جس کو افادہ یا مسرت سے کوئی تعلق نہیں۔

اس کے علاوہ افادیت کی "مصلحت" کے ہم معنی ظاہر کرکے اور مصلحت سے، عام استعمال کے مطابق اصول کی ضد مفہوم لے کر اس طرح بھی کہا جاتا ہے کہ یہ مخرب اخلاق ہے لیکن صائب کی ضد کے معنوں میں مصلحت سے، عام طور پر وہ چیز مرادلی جاتی ہے جو خود فاعل کے مخصوص مفاد کے لئے مناسب ہو مثلاً اس صورت میں جہاں ایک وزیر اپنی جگہ پر قائم رہنے کے لئے تمام ملک کی بہبودی کو قربان کر دیتا ہے۔ جب اس کی مراد اس سے بہتر ہوتی ہے، تب یہ لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے، جو ایک قریبی غایت، مثلاً ایک عارضی مقصد کے لئے مناسب ہے، بشرطیکہ وہ ایک ایسے اصول کی خلاف ورزی کرے جس پر عمل پیرا ہونا اعلیٰ تر مصلحت کے مطابق ہے۔ ان معنوں میں، "قرین مصلحت" "مفید" کے مترادف ہونے کی بجائے، ایک طرح سے مضر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بعض اوقات ایک ہنگامی پریشانی کو رفع کرنے، یا ایک ایسا مقصد حاصل کرنے کے لئے، جو اپنی ذات، یا دوسروں کے لئے "مفید" ہے، یہ مناسب ہوتا ہے کہ جھوٹ بولا جائے۔ لیکن چونکہ اپنے آپ میں صداقت کے احساس کو ترقی دینا سب سے زیادہ مفید ہے، اور اس احساس کو ضعف پہونچانا ان باتوں میں سب سے زیادہ مضر ہے جن کا ہماری سیرت باعث ہو سکتی ہے اور چونکہ صداقت کے ہر ایک انحراف سے خواہ یہ غیر ارادی ہو، قول انسانی کے اعتبار و اعتماد کو نقصان پہونچتا ہے اور یہ اعتبار و اعتماد نہ صرف موجودہ معاشرتی صلاح و فلاح کی بنیاد ہے، بلکہ اس کی قلت تہذیب و تمدن، فضیلت اور ہر اس چیز کے راستے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے جس پر مسرت انسانی بڑی حد تک موقوف ہے اس لئے ہم محسوس کرتے ہیں کہ ایک موقت نفع کے لئے ایسے قانون کی خلاف ورزی مناسب نہیں، اور یہ کہ وہ شخص بنی نوع انسان کا بدترین دشمن ہے، جو اپنی، یا کسی اور فرد کی آسائش کے لئے ان کو اس مسرت سے محروم رکھتا ہے، اور ان پر وہ مصیبت لاتا ہے جو ایک دوسرے کے اقوال پر اعتماد کی کمی یا بیشی، کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن تمام اخلاقیئین اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ یہ قانون بھی، جو اس قدر قابل احترام ہے، بہت سے ممکن استثناء رکھتا ہے اور ان میں سے سب سے بڑی استثناء وہ ہے جب کسی بات کے پوشیدہ رکھنے سے ہم ایک فرد (خاص کر اپنی ذات کے علاوہ کسی اور فرد) کو کسی بڑی اور غیر مستحق مصیبت

سے محفوظ رکھ سکیں، اور جب محض انکار سے اس بات کا پوشیدہ رکھنا ممکن ہو مثلاً مریض سے کسی بری چیز کو چھپانا۔ لیکن اس لئے کہ یہ استثنا ضرورت کی حد سے آگے نہ بڑھے اور صداقت پر اعتماد اس سے متاثر نہ ہو، ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا چاہئے، اور تا بہ امکان اس کی تحدید کرنی چاہئے۔ اگر اصول افادیت بے کار نہیں، تو اس کا مصرف یہی ہے کہ یہ ان متخالف مفادات کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرے، اور ان موقعوں کی نشان دہی کرے، جہاں ایک یا دوسرا غالب ہے۔

حامیان افادیت کو اکثر اس قسم کے اعتراضات کے بھی جواب دینے کے لئے کہا جاتا ہے کہ کسی کام کو کرنے سے قبل عام مسرت پر اس کے اثرات کے اندازہ کرنے کا وقت نہیں ہوتا۔ یہ اعتراض بعینہ ایسا ہی ہے، جیسے کہ کہا جائے کہ اپنی سیرت میں عیسائیت کو رہنما بنانا ناممکن ہے کیونکہ جب ہم کسی کام کو کرنے لگتے ہیں، جو عہدنامہ جات عتیق وجدید کو پڑھنے کی مہلت نہیں ہوتی۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے، کہ ہم کو بہت کافی وقت مل چکا ہے یعنی نوع انسانی کی تمام گزشتہ مدت قیام۔ اس تمام عرصہ میں نوع انسانی میلانات کو تجربے سے معلوم کرتی رہی ہے، اور اسی تجربے پر تمام فہم وکیاست، اور زندگی کی تمام اخلاقیات منحصر ہے۔ ان لوگوں کے اس قول سے مترشح ہوتا ہے، کہ گویا اس تجربے کا آغاز اب تک معرض تعویق میں رہا، اور یہ کہ جس وقت کسی کو کسی دوسرے کی جان، یا اس کے مال پر دست درازی کا خیال آتا ہے، اس کو اس وقت یہ سوچنا شروع کرنا پڑتا ہے، کہ قتل اور چوری انسانی مسرت کے لئے مضر ہیں یا نہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ اس وقت بھی وہ اس سوال کو پریشان کن نہ پائیگا، بلکہ معاملہ تو اس کے ہاتھوں میں آچکا ہے۔ یہ یقیناً ایک خیال باطل ہے، کہ اگر انسان افادیت کو اخلاقیات کے معیار ماننے میں متفق ہو بھی جائیں، تب بھی وہ اس بات میں متفق نہیں ہو سکتے، کہ کون سی چیز مفید ہے، اور یہ کہ اس صورت میں بھی وہ ان خیالات کو نوجوانوں کو سکھانے، اور قانون اور رائے عامہ کی مدد سے ان کو عمل میں لانے کی کوشش وتدبیر نہ کرینگے۔ کسی اخلاقی معیار کے برے نتائج کو ثابت کرنا مشکل نہیں، بشرطیکہ ہم اس کے ساتھ عالمگیر حمق کو بھی شامل کرلیں۔ لیکن اگر اس سے قطع نظر کرلی جائے، تو یہ تسلیم کرنے میں کوئی امر مانع نہیں آتا کہ انسان ان اثرات سے

واقف ہو چکا ہے، جو ان کے افعال ان کی مسرت پر ڈالتے ہیں۔ یہی عقاید، جو اسی طرح نسلاً بعد نسلٍ متوارث چلے آتے ہیں، عوام کے لئے قوانین اخلاقی بن جاتے ہیں فلسفی بھی ان کو اس وقت تک اسی حیثیت سے دیکھتا ہے، جب تک کہ وہ ان سے بہتر قوانین معلوم کرنے میں کامیاب نہیں ہوتا۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے، کہ فلاسفہ اس وقت بھی، اکثر معاملوں میں، ایسا ہی کر سکتے ہیں، یہ کہ اخلاقیات کا دستورِ عمل الہامی نہیں اور ابھی نوع انسان کو عام مسرت پر افعال کے اثر کے متعلق بہت کچھ سیکھنا ہے۔ ہر عملی فن کے احکام کی طرح، اصول افادیت کے نتائج و توابع بہت اصلاح و ترمیم کے محتاج ہیں، اور ذہن انسانی کی ترقی پذیر حالت میں ان کی اصلاح برابر جاری ہے۔ لیکن اخلاقیات کے قوانین کو ناقابلِ اصلاح سمجھنا ایک الگ بات ہے، اور درمیانی تعمیمات کو بالکل نظر انداز کر کے ہر فعل کا اصولِ اولیٰ سے اندازہ کرنا دوسری بات ہے۔ یہ ایک عجیب خیال ہے، کہ اصولِ اولیہ کو تسلیم کرنا اصولِ ثانوی کو ماننے کے متناقض ہے۔ ایک مسافر کو اس کی منزلِ مقصود کے حالات سے واقف کرنے کے یہ معنی نہیں، کہ اس کو نشاناتِ راہ استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔ یہ قضیہ، کہ مسرت اخلاقیات کی غایت اور مقصود ہے، یہ کہنے کے ہم معنی نہیں، کہ اس خاص منزل کی طرف کوئی راستہ نہ بتایا جائے، یا یہ کہ جو لوگ اس طرف جا رہے ہوں، ان کو ایک راستے کو چھوڑ کر دوسرا راستہ اختیار کرنے کی صلاح نہ دی جائے۔ لوگوں کو اس معاملے میں وہ بے معنی اور مہمل باتیں کرنی ترک کر دینی چاہئیں، جن کو وہ کسی اور عملی مسئلہ میں کرنا یا سننا پسند نہ کرینگے۔ کوئی شخص یہ نہیں کہتا، کہ فنِ جہاز رانی علمِ ہیئت پر مبنی نہیں، صرف اس لئے کہ جہاز ران بحری جنتری کے حساب کا انتظار نہیں کر سکتا۔ چونکہ یہ تمام جہاز ران ذی عقل ہوتے ہیں، اس لئے یہ سمندر میں اس کو تیار کر کے لے جاتے ہیں۔ اسی طرح تمام ذی عقل مخلوقات خطا و صواب کے معاملات، اور اکثر عقل و حمق کے اس سے بھی زیادہ مشکل سوالات کو اپنے ساتھ لے کر بحرِ زندگانی میں اترتے ہیں، اور جب تک کہ بصیرت و پیش بینی ایک انسانی صفت ہے، اس وقت تک وہ ہمیشہ ایسا ہی کرتے رہیں گے۔ اخلاقیات کے خواہ کوئی سے اساسی اصول مقرر کر لئے جائیں، لیکن ان کے عمل میں لانے کے لئے ثانوی اور ماتحتی اصول کی ضرورت پڑتی ہے۔

ان کے بغیر کام چلنے کی محالیت چونکہ ہر نظام میں مشترک ہے اس لئے اس کو کسی خاص نظام کی تردید میں بطور دلیل کے پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ کہنا کہ اس قسم کے ثانوی اصول کبھی دستیاب نہ ہوئے تھے، اور یہ کہ انسان نے اب تک اپنی زندگی کے تجربے سے کوئی عام نتائج نہ اخذ کئے ہیں، اور نہ کریگا ہمارے نزدیک ایسا لغو خیال ہے کہ فلسفیانہ بحثوں میں اس کی مثال نہیں مل سکتی۔

افادیت کے خلاف باقی کے الزامات وہ ہیں جن کو فطرِ انسانی کی کمزوریوں، اور ان مشکلات کے سر تھوپا جاتا ہے، جو ایک صالح آدمی کو زندگی میں راستہ بنانے میں پریشان کرتی ہیں۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ ایک افادی کو جب کسی وسوسے کے زیر اثر کسی قانون کی متابعت کے مقابلے میں اس کی خلاف ورزی میں زیادہ فائدہ نظر آئیگا، تو وہ اپنی حالت کو اس کی استثناء قرار دیگا۔ مگر کیا افادیت ایک ایسا عقیدہ ہے جو ہمارے لئے بدی کرنے کا عذر، اور اپنے ضمیر کو دھوکا دینے کے ذرائع مہیا کرتا ہے؟ اس قسم کے عذرات اور ذرائع تمام ان عقائد میں بکثرت پائے جاتے ہیں، جو متنازع اور متصادم خیالات کے وجود کو اخلاقیات میں امر واقعی تسلیم کرتے ہیں، اور یہ بھی واقعہ ہے کہ یہ ان تمام عقائد میں پائے جاتے ہیں جن پر ذی العقل آدمیوں کا یقین ہے۔ یہ کسی خاص عقیدے کا قصور نہیں، بلکہ امور انسانی کی پیچیدگی کا ہے کہ ہم سیرت کے ایسے قوانین وضع نہیں کر سکتے، جن کی استثناء نہ ہو، اور یہ کہ کسی فعل کو واجب مشکل ہی سے قرار دے سکتے ہیں۔ اخلاقیات کے عقائد میں سے کوئی ایسا نہیں، جو فاعل کی اخلاقی ذمہ داری کو مدنظر رکھ کر خاص حالات کے لئے گنجائش نکالنے سے، اپنے قوانین کی سخت گیری کا خاتمہ نہ کرتا ہو، ہر عقیدے میں، اسی راستہ سے خود فریبی، اور کاذب تاویلات کا عمل دخل ہو جاتا ہے۔ کوئی نظام اخلاقی اس قسم کا موجود نہیں جن میں متنازع، اور متصادم، فرائض، و واجبات کا قطعی اختلاف رونما نہ ہو۔ نظریہ اخلاقیات اور ذاتی سیرت کی رہنمائی، میں یہی تو مشکلات، اور الجھنیں ہیں۔ ان کو افراد کی عقل و فضیلت کے مطابق، کم یا زیادہ کامیابی کے ساتھ حل کیا جاسکتا ہے۔ لیکن باین ہمہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ شخص، جس کے پاس ان متنازع حقوق و فرائض کو جانچنے کے لئے ایک معیار ہے،

ان سے بحث کرنے کا کم مستحق ہے۔ اگر افادیت فرائض اخلاقی کا آخری منبع ہے تو جب ان کے تقاضے متباین ہوں گے، تو افادیت ہی ان کا فیصلہ کریگی۔ اگرچہ اس معیار کا استعمال مشکل ہے تاہم معیار کے عدم وجود سے تو بہر صورت بہتر ہے۔ برخلاف اس کے اور نظامات میں، جہاں تمام قوانین اخلاقی جدا جدا سند رکھتے ہوں، ان کا فیصلہ کرنے کے لیئے کوئی مشترک ثالث بالخیر نہیں۔ ان کے ایک دوسرے پر فوقیت رکھنے کے دعوے سوفطائیت پر مبنی ہوتے ہیں، اور جیسا کہ عام طور پر ہوتا ہے، جب تک کہ ان کی حدود بندی افادیت کے مسلمات سے کے مطابق نہ ہو، اس وقت تک ان میں ذاتی خواہشات، اور جانبداری، نہایت آزادی کے ساتھ اپنا عمل دار کر سکتے ہیں۔ ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اصول ثانوی کے اس اختلاف میں، یہ ضروری ہے کہ اصول اولی کی طرف مرافعہ کیا جائے۔ فرائض اخلاقی کی کوئی صورت ایسی نہیں جس میں اصول ثانوی میں سے کوئی شامل نہ ہو، اور اگر یہ صرف ایک ہی ہے، تو اس اصول کے ماننے والے کے دل میں شاذ ہی شک پیدا ہوگا کہ یہ کونسا ہے +

باب سوم

اصول افادیت کی بنائے تکلیف

ہر مفروضہ اخلاقی معیار کے متعلق اکثر، اور بجا طور پر، سوال کیا جاتا ہے کہ اس کی تکلیف کیا ہے؟ اس کی متابعت کرنے، اور اس پر عمل پیرا ہونے کے دواعی و محرکات کیا ہیں؟ یا خصوصاً یہ کہ اس کے لزوم و فرضیت کا سرچشمہ کیا ہے؟ یہ اپنی قوت وجوب کہاں سے اخذ کرتا ہے؟ ان سوالات کا جواب فلسفہ اخلاق کا جزو لاینفک ہے۔ اگرچہ یہ سوال اکثر اخلاقیات افادیت کے خلاف اعتراض کی شکل اختیار کرتا ہے گویا اس کو دوسرے مذاہب کی بہ نسبت اس سے زیادہ تعلق ہے، لیکن حقیقت الامر یہ ہے کہ یہی سوال ہر معیار کے متعلق کیا جاسکتا ہے۔ دراصل یہ سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب ایک شخص سے ایک خاص معیار کو اختیار کرنے کو کہا جائے، یا جب اس کو اخلاقیات کو کسی ایسی بناء پر مبنی کرنے پر مجبور کیا جائے جس کا وہ عادی نہیں۔ رسمی اخلاقیات، یعنی وہ جس کو تعلیم اور رائے عامہ نے مقدمین بنادیا ہے اس قسم کی ہوتی ہے، جو ہم کو بذاتہ فرض و واجب معلوم ہوتی ہے۔ جب کسی شخص سے یہ ماننے کو کہا جائے کہ اخلاقیات کی اس قسم کی فرضیت و وجوب کا سرچشمہ ایک اور اصول اولین ہے جس کو رسم و رواج نے تقدس کے رنگ میں نہیں رنگا، تو یہ قول اس کو مستبعد نظر آتا ہے۔ اس کو اصل مسئلہ کے مقابلہ میں مفروضہ توابع زیادہ ضروری اور لازمی معلوم ہوتے ہیں، اور اس کی عمارت بنیاد کی موجودگی کی بہ نسبت اس کی عدم موجودگی میں زیادہ دیرپا اور مستحکم نظر آتی ہے۔ وہ اپنے آپ سے کہتا ہے کہ میرا فرض ہے کہ چوری

نہ کروں، قتل نہ کروں، کسی کو دھوکا نہ دوں، راز افشا نہ کروں، لیکن کیا وجہ ہے کہ میں لازماً مسرت عامہ کو ترقی دوں؟ اگر میری خوشی کسی اور چیز سے وابستہ ہے تو کیا وجہ ہے کہ میں اس کو ترجیح نہ دوں؟

اگر حس اخلاقی کے متعلق فلسفہ افادیت کا نقطہ نظر درست ہے، تو یہ مشکل اس وقت تک رونما ہوتی رہیگی جب تک کہ وہ اثرات، جو اخلاقی سیرت کی تشکیل کرتے ہیں، اصول پر اتنا ہی قابو نہ پالیں، جتنا کہ وہ نتائج پر پا چکے ہیں، یا دوسرے الفاظ میں جب تک کہ تعلیم کی اصلاح سے اپنے ہم جنسوں سے اتحاد واتفاق کا خیال ہماری سرشت اور طبیعت کا جزو نہ بن جائے اور ہم کو اس کا علم نہ ہو جائے، کہ یہ خیال ہماری طبائع کا ویسا ہی لازمی جزو ہے، جیسا کہ ایک مہذب ومتمدن شخص کے لئے جرم کرنے کا خوف۔ اس وقت سے قبل یہ دقت صرف عقیدہ افادیت ہی کے ساتھ مخصوص نہ ہوگی، بلکہ اخلاقی مسائل کی تحلیل، اور ان کو اصول میں تحویل کرنے کی ہر کوشش میں پائی جائیگی۔ اس کے ساتھ ہی جب تک لوگوں کے دلوں میں اس اصول کی اتنی ہی قدر ومنزلت نہ ہوگی، جتنی اس کے نتائج کی ہے، اس وقت تک یہ دقت ہمیشہ اس کو شان تقدس سے معرا کرتی رہیگی۔

اصول افادیت کی وہی تکالیف ہیں، اور کوئی وجہ نہیں کہ نہ ہوں، جو دیگر مذاہب اخلاقیات کی ہیں۔ یہ تکالیف یا خارجی ہوتی ہیں، یا باطنی۔ خارجی تکالیف کے متعلق کسی طول طویل بیان کی ضرورت نہیں۔ اپنے ہم جنسوں، یا احکم الحاکمین کی عنایات کی امید اور ان کے عتاب کا خوف، اور ان کے ساتھ مقدم الذکر کی ہمدردی اور الفت، اور موخر الذکر کی محبت یا ہیبت، (کہ یہی ہم کو خود غرضانہ نتائج سے چشم پوشی کر کے، اس کی رضا پر راضی رہنے پر مائل کرتی ہے)، خارجی تکالیف میں داخل ہیں۔ بداہتہً کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی، کہ یہ تکالیف اخلاقیات افادیت کے ساتھ اسی قدر تکمیل اور شدت سے کیوں نہ متعلق ہوں، جتنی کہ وہ کسی اور نظام سے ہوتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے وہ جن کو ہمارے ہم جنسوں سے تعلق ہے، عام عقل کی مقدار کی نسبت سے ضرور ایسی ہوں گی کیونکہ مسرت عامہ کے علاوہ اخلاقی فرائض کی کوئی اور بنا ہو یا نہ ہو، اتنا یقینی ہے کہ انسان ہمیشہ مسرت کا طالب رہتا ہے، اور خود اس کے اعمال وافعال کسی قدر

ناقص کیوں نہ ہوں، وہ دوسروں کے اُن افعال کو مستحسن خیال کرتا ہے جن کے ذریعہ سے اس کو اپنی مسرت میں اضافہ کی امید ہوتی ہے۔ مذہبی محرکات کے متعلق صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ اگر ہم خدا کے فضل و احسان پر ایمان رکھتے ہیں، جیسا کہ ہم میں سے اکثروں کا دعویٰ ہے تو اس عقیدے کے ساتھ کہ مسرت عامہ نیکی کا جوہر یا کم از کم اس کا معیار ہے یہ بھی ماننا پڑیگا کہ یہ خدا کے نزدیک بھی پسندیدہ ہے۔ لہذا خارجی ثواب و عتاب (یہ جسمانی ہو یا اخلاقی، من جانب اللہ ہو یا خود اپنے ابنائے جنس کی طرف سے) کی قوت اخلاقیات افادیت کی تقویت میں مدد دیتی ہے۔ اس کے علاوہ آپس میں ایک دوسرے کے لئے بے غرض ایثار (جتنا کچھ کہ طبائع انسانی کی صلاحیتوں اور قابلیتوں سے ممکن ہے) بھی اس تقویت کے لئے فائدہ مند ہوتا ہے، لیکن یہ تمام تقویت اس نظام اخلاقیات کے تسلیم کئے جانے کی نسبت سے ہوتی ہے، اور یہ اُس وقت اور بھی افزوں ہو جاتی ہے جب تعلیم اور تربیت کے آلات اس کے لئے موزوں کر لئے جائیں۔

خارجی تکالیف کے لئے تو صرف اسی قدر کافی ہے۔ فرائض کا معیار خواہ کچھ ہی ہو، باطنی تکلیف صرف ایک ہی ہے یعنی ہمارے دل میں ایک احساس، ایک کم و بیش انقباضی کیفیت جو کبھی فرض کی خلاف ورزی کا لازمہ ہوتی ہے اور جس کی وجہ سے مناسب طور پر تربیت یافتہ اخلاقی طبائع کے لئے زیادہ اہم حالات میں فرض کی ادائیگی سے بچنا ناممکن ہوتا ہے۔ یہی احساس ضمیر کا جوہر بن جاتا ہے بشرطیکہ یہ بے غرض ہو اور فرض کے تصور سے متعلق ہو، نہ اس کی کسی خاص صورت حالات سے، اگرچہ اس مرکب مظہر کی واقعی صورت میں یہ سادہ واقعہ عام طور پر ان ملحقہ ائتلافات سے ڈھکا ہوتا ہے جو ہمدردی، محبت، یا سب سے زیادہ خوف، احساس مذہبی کی تمام صورتوں، بچپن کے زمانے اور تمام گزشتہ زندگی کے خیالات، خود احترامی، دوسروں کی صیانت تا ہوس کی خواہش، یہاں تک کہ بعض اوقات، خود تذلیلی سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہی گنجلک اصل ہے ان روحانی اوصاف کی جو ذہن انسانی کے میلان کی وجہ سے (جس کی اور بھی بہت سی مثالیں ملتی ہیں) فرض اخلاقی کے تصور کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، اور اسی کی بناء پر انسان یہ یقین کرنے لگتا ہے کہ یہ تصور ان اشیاء کے

سوا کسی اور سے متعلق نہیں ہو سکتا، جو ایک مفروضہ غیبی قانون کے زیر اثر، ہمارے موجودہ تجربے میں، اس کا باعث ہوتی ہیں۔ مگر اس کی قوت وجوب حسیات کے ایک مجموعہ پر مشتمل ہوتی ہے، جس کو ایسے کام کرنے کے لئے نیست و نابود کرنا پڑتا ہے، جو معیار صواب کے خلاف ہیں۔ اگر ہم اس معیار کی طرف سے بے اعتنائی بھی برتیں، تب بھی یہ بعد میں تاسف کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ضمیر کی اصلیت، یا ماہیت کے متعلق خواہ ہم کوئی نظریہ قائم کریں، مگر یہی وہ اجزاء ہیں، جن سے وہ لازمی طور پر مرکب ہوتا ہے +

اس سے ظاہر ہے کہ ہمارے نفس میں ایک فاعلی حسیت تمام اخلاقیات کی بنائے تکلیف ہے (لیکن اس میں خارجی تکالیف داخل نہیں)۔ لہذا ہمارے نزدیک افادیت کے قائلین کے لئے یہ سوال پریشان کن نہیں ہونا چاہیئے کہ اس خاص معیار کی تکلیف کیا ہے؟ ہم بھی وہی جواب دے سکتے ہیں جو دیگر معیار اخلاقی دیتے ہیں یعنی نوع انسان کی ضمیری حسیات۔ اس میں شک نہیں، کہ یہ تکلیف ان لوگوں کے لئے بے اثر اور بے کار ہوتی ہے جو ان حسیات سے بے گانہ اور معرا ہیں، مگر یہ لوگ افادیت کے مقابلے میں، کسی اور اصول کے تابع و محکوم بھی نہیں ہوتے۔ ان لوگوں پر اخلاقیات کا کوئی مسلک، خارجی تکالیف کی مدد کے بغیر قابو نہیں پا سکتا۔ لیکن خوش قسمتی سے ان حسیات کا وجود امور واقعیہ اور مسلمہ سے ہے۔ اس کی حقیقت، اور ان لوگوں پر، جن میں ان کی خاص طور پر تربیت کی گئی ہے، ان کا اثر، تجربے سے ثابت ہے۔ اب تک اس بات کی کوئی وجہ نہیں بتائی گئی، کہ افادیت کے زیر اثر ان کو اسی درجہ تک کیوں نہ ترقی دی جائے، جتنی کہ اخلاقیات کے دیگر مسالک میں دی جاتی ہے۔

ہم کو اس بات کا علم ہے کہ عام طور پر یقین کیا جاتا ہے، کہ وہ شخص فرائض اخلاقی کا زیادہ پابند ہوتا ہے، جس کو ان میں ایک ماورائی، یا ایک ایسی خارجی حقیقت نظر آتی ہے، جو "اشیا بانفسہا" سے تعلق رکھتی ہے، بہ نسبت اس شخص کے جو اس کو محض نفسی، یا ایسی حسیت خیال کرتا ہے، جس کا مستقر شعور انسانی میں ہے۔ لیکن وجودیات کے اس مسئلہ پر کسی شخص کی رائے کچھ ہی ہو، حقیقت یہ ہے کہ صرف ذاتی حسیت ہی وہ طاقت ہے، جو اس کی تحریض کرتی، اور اس کو ترغیب دیتی ہے۔ اس طاقت کی

شدت ہمیشہ اس حسیت کی شدت کی نسبت سے ہوتی ہے۔ کوئی شخص فرض کے ایک خارجی حقیقت ہونے پر اتنا راسخ الاعتقاد نہیں ہو سکتا، جتنا کہ خدا کے ایسا ہونے پر۔ مگر سیمبر بھی خدا کے متعلق یہ یقین، ثواب کی امید اور عتاب کے خوف کے علاوہ ہماری سیرت پر ایک نفسی حسیت کے ذریعہ اور اسی کی نسبت سے عمل کرتا ہے۔ تکلیف کا وجود بشرطیکہ یہ بے غرض ہو، ہمیشہ ذہن میں ہوتا ہے۔ لہذا ماورائی اخلاقئین کا خیال وعقیدہ یہ ہونا چاہیئے کہ یہ تکلیف ذہن میں اس وقت تک نہیں ہو سکتی، جب تک کہ یہ نہ مان لیا جائے، کہ اس کے وجود کی بنا ذہن کے باہر ہے اور یہ کہ اگر ایک شخص اپنے آپ سے یہ کہے کہ "یہ چیز جو مجھ کو روک رہی ہے جسے میرا ضمیر کہا جاتا ہے، میرے ذہن کی محض ایک حسیت ہے" تو وہ اس نتیجہ پر پہونچ سکتا ہے کہ جب یہ حسیت مفقود ہو جاتی ہے تو فرض بھی ختم ہو جاتا ہے، اور یہ کہ اگر وہ اس حسیت کو دشوار پائے، تو وہ اس کو نظر انداز، اور اس سے خلاصی پانے کی کوشش کرتا ہے۔ مگر کیا یہ اندیشہ صرف اخلاقیات افادیت تک محدود ہے؟ کیا یہ عقیدہ کہ فرض اخلاقی کا وجود ذہن سے باہر ہے، اس حسیت کو اس درجہ قوی بنا سکتا ہے کہ اس کو رد کرنا مشکل ہو جائے؟ واقعہ اس کے بالکل خلاف ہے۔ تمام اخلاقئین اس آسانی کو تسلیم اور اس کا گلہ کرتے ہیں، جس کے ساتھ اکثر ذہنوں میں ضمیر کی آواز خاموش، یا وہ منجمد کیا جا سکتا ہے۔ یہ سوال، کہ کیا "مجھکو اپنے ضمیر کی فرمان پذیری کرنی چاہیئے؟" ایسے اشخاص بھی اپنے آپ سے کرتے ہیں جنہوں نے افادیت کا نام تک نہیں سنا، اور یہی سوال ان لوگوں کے منہ میں بھی ہوتا ہے جو اس کے قائل وحامی ہیں۔ اگر وہ اشخاص جن کی ضمیری حسیات اس قدر کمزور رہیں کہ ان کو اس سوال کے کرنے کی اجازت دیتے ہیں، اس کا جواب اثبات میں دیں تو اس کی وجہ یہ نہ ہوگی کہ وہ نظریہ ماورائی کے قائل ہیں، بلکہ یہ صرف خارجی تکالیف کا نتیجہ ہوگا۔

ہمارے موجودہ مقصد کے لیئے یہ ضروری نہیں کہ اس بات کا فیصلہ کیا جائے، کہ فرض کا احساس حضوری ہے یا کسبی۔ اگر اس کو حضوری کہا جائے، تو یہ بات فیصلہ طلب رہ جاتی ہے کہ اس کا تعلق طبعاً کن اشیاء سے ہے کیونکہ اس نظریئے کے فلسفی مزاج حامی اب اس بات پر متفق ہیں، کہ خلقی ادراک صرف اصول اخلاقیات کا

ہوتا ہے نہ ان کی تفریعات کا۔ اگر اس احساس کا کچھ حصہ بھی خلقی ہے، تو ہمارے نزدیک کوئی وجہ نہیں، کہ وہ احساس، جو خلقی ہے دوسروں کے حظ والم کا احساس نہ ہو۔ اگر اخلاقیات کا کوئی اصول ایسا ہے، جو خلقی طور پر فرض ہے، تو ہم یہی کہینگے، کہ وہ یہی ہونا چاہئے۔ اگر یہ ایسا ہی ہے تو اخلاقیات وجدانی اور افادیت ہم معنی ہو جاتے ہیں، اور اس طرح ان کے باہمی مناقشات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ موجودہ صورت میں بھی وجدانیہ اس احساس کو ان متعدد خلقی فرائض میں سے شمار کرتے ہیں، جن کو وہ تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ وہ سب کے سب اس امر میں متحد الرائے ہیں، کہ اخلاقیات کا ایک بڑا حصہ اپنے اخوان جنس کی بہبودی پر غور و خوض کرنے پر مبنی ہے۔ اس لئے اگر اخلاقی فرض کی ماورائی اصلیت پر یقین کرنے سے باطنی تکالیف اور زیادہ قوی ہو جاتی ہیں، تو ظاہر ہے کہ افادیت بھی اس سے محروم نہیں رہتی +

اگر اس کے برخلاف، جیسا کہ ہمارا ذاتی خیال ہے، اخلاقی حسیات خلقی نہیں، بلکہ کسبی ہیں، تو اس وجہ سے ان کے طبعی ہونے میں کچھ کمی نہیں آتی۔ بولنا، استدلال کرنا، شہر آباد کرنا، زمین جوتنا سب کے سب انسان کے لئے طبعی امور ہیں، اگرچہ یہ قواء بھی کسبی ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ حسیات اخلاقی ان معنوں میں ہماری طبائع کے اجزا نہیں، کہ یہ ہم میں سے ہر ایک میں ایک حد تک موجود ہیں، لیکن بدقسمتی سے یہ ایک ایسی بات ہے، جو اس کی ماورائی اصلیت پر یقین رکھنے والوں کے ہاں مسلّم ہے۔ متذکرہ بالا کسبی قابلیتوں کی طرح اخلاقی قوۃ بھی اگر ہماری طبیعت و فطرت کا جزو نہیں، تو اس کا طبعی ثمرہ ضرور ہے، اور اس میں ان کی طرح ایک حد تک خود رو ہونے کی صلاحیت بھی ہوتی ہے۔ ان کی طرح یہ بھی تربیت سے بہت اونچے درجے تک ترقی کر سکتی ہے۔ خرابی صرف یہ ہے کہ یہ خارجی تکالیف کے استعمال، اور اوائل عہد کے ارتسامات کی قوت کی وجہ سے کسی ایک سمت میں تربیت کی جا سکتی ہے۔ لہذا فضول اور مضر اشیا میں شاید ہی کوئی ایسی ہو، جو ضمیر کی تمام طاقت و قدرت کے باوجود، ان اثرات کی مدد سے ذہن انسانی پر اثر آفریں نہ ہو سکتی ہو۔ اصول افادیت فطرت انسانی پر مبنی ہو یا نہ ہو، لیکن ان تمام بیانات کو تسلیم کرنے کے بعد اس بات میں شک کرنا، کہ اس کو بھی ان ہی وسائل سے اسی قدر تقویت پہنچائی جا سکتی ہے،

تمام تجربوں سے اغماض کرنا ہوگا۔

لیکن ایسے اخلاقی متلازمات، جو بالکل من گھڑت اور مصنوعی ہوتے ہیں، عقلی تربیت کے ارتقائی صورت میں، عقل تحلیل کی قوت کے سامنے، رفتہ رفتہ سرتسلیم خم کرتے ہیں۔ اسی کلیہ کے مطابق، اگر فرض کا احساس افادیت سے موتلف ہونے کے بعد بھی اتنا ہی قیاسی اور ظنی دکھائی دے، اگر ہماری طبائع کا کوئی حصہ، یا حاسات کا کوئی مجموعہ ایسا نہ ہو، جو اُس ائتلاف و تلازم کے مطابق ہو، جس کی وجہ سے ہم اس کو خاطر خواہ محسوس کرتے ہوں، اور جو ہم کو نہ صرف دوسروں میں اس کی نگہداشت پر مائل کرتا ہو، (جیسا کرنے کے لیئے بہت سے خود غرضانہ محرکات ہیں) بلکہ جس کو ہم خود قابل احترام خیال کرتے ہوں، یا مختصراً، اگر اخلاقیات افادیت کے حاسہ کی کوئی طبعی بنا نہ ہو، تو ہو سکتا ہے، کہ یہ ائتلاف تعلیم و تربیت سے پرورش پانے کے بعد بھی حل ہو کر غائب ہو جائے۔

لیکن ایک قوی طبعی حاسہ کی یہ بنا موجود ہے، اور مسرت عامہ کو معیار تسلیم کر لینے کے بعد اسی پر اخلاقیات افادی کی قوت کا انحصار ہے۔ بنی نوع انسان کی معاشرتی حسیات کا خیال، یعنی اپنے ہم جنسوں سے متحد رہنے کی خواہش، یہ مضبوط بنا ہے، کیونکہ یہی خواہش طبیعت و فطرت انسانی کا ایک زبردست اصول ہے اور جو خوش قسمتی سے اُن اصول میں سے ہے جو ترقی و تہذیب کے زیر اثر، بغیر تعلیم و تربیت کے دن دونی اور رات چوگنی قوت حاصل کر رہے ہیں۔ انسان کی یہ معاشرتی حالت اس قدر فطری، لازمی، اور عادی ہے کہ اگر غیر معمولی حالات نہ ہوں، یا عمدی تجرد کی کوشش نہ کی جائے تو اس کے ذہن میں خود اپنا تصور یہی پیدا ہوتا ہے کہ وہ ایک جماعت کا رکن ہے اور جس قدر بعید وہ اپنی وحشیانہ خود مختاری سے ہوتا جاتا ہے اسی قدر مضبوط و مستحکم اس کا یہ شیرازہ ہو رہا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ہر وہ شرط، جو ہیئت اجتماعی کے لیئے لازمی ہوتی ہے، وہ اس صورت حالات کے تخیل کی ایک جزو لاینفک بن جاتی ہے، جس میں وہ پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ انسانوں میں یہ باہمی اتحاد سوائے غلام اور آقا کے تعلق کے اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ ہر ایک کی بہبودی کو مد نظر نہ رکھا جائے۔ ہم رتبہ و ہم درجہ افراد میں میل جول صرف اس طرح ہو سکتا ہے، کہ ہر ایک کا مفاد مساوی طور پر پیش نظر رہے، اور چونکہ تہذیب کے ہر دور میں،

ایک مطلق العنان بادشاہ کے سوا ہر شخص کے برابر کا کوئی نہ کوئی شخص ضرور ہوتا ہے اس لئے ہر ایک اپنی ہی شرائط پر دوسرے کے ساتھ زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوتا ہے، اور ہر زمانہ و قرن میں اس حالت کی طرف قدم بڑھتا رہتا ہے جس میں کہ ان کے علاوہ کسی اور شرائط پہ زندگی بسر کرنا ناممکن ہو جائے۔ اس طرح انسان کی پرورش ایسے ماحول میں ہوتی ہے کہ وہ ایسی حالت کا تصور نہیں کر سکتا، جس میں دوسروں کی صلاح و فلاح سے بے اعتنائی برتی جائے۔ اس کے لئے لازمی ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو کم از کم تمام شدید مضرتوں سے مجتنب خیال کرے (اور اپنی ہی حفاظت کے واسطے) ان کے خلاف مستقل اور ابدی نفرت کی حالت میں زندگی بسر کرے۔ وہ ان ہی حالات کی وجہ سے دوسروں کے ساتھ تعاون و تعامل سے بھی مانوس ہو جاتا ہے، اور اپنی مجموعی نہ کہ انفرادی اغراض کو (کم از کم اس وقت کے لئے) اپنے افعال کی غایت قرار دیتا ہے۔ جب تک وہ دوسرے کے ساتھ مل کر کام کرتا ہے، اس وقت تک اس کی غایات بھی دوسروں کی غایات میں مدغم رہتی ہیں، اور اس قسم کا کم از کم عارضی احساس ہوتا ہے کہ دوسروں کے اغراض و منافع خود اس کے اپنے اغراض و منافع ہیں۔ اجتماعی تعلقات کی تقویت اور ہیئت اجتماعی کے صحیح ارتقاء سے ہر فرد میں دوسروں کی بہبودی کا عملی لحاظ نہ صرف قوی تر ہو جاتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہوتا ہے کہ وہ اپنی حسیات کو دوسرے کی صلاح و فلاح میں مدغم کرنے، یا کم از کم اس کا زیادہ خیال رکھنے پر مائل ہو جاتا ہے۔ وہ گویا جبلتاً اور فطرۃً اپنے آپ کو ایسی شخصیت فرض کرتا ہے جو خواہ مخواہ دوسروں کا خیال رکھتی ہے۔ دوسروں کی صلاح و فلاح اس کے لئے، دیگر جسمانی ضروریات کی طرح طبعی اور لازمی طور پر قابل توجہ بن جاتی ہے۔ ایک فرد میں اس احساس کی مقدار خواہ کچھ ہی ہو، بہبودی اور ہمدردی کے قوی ترین محرکات اس کو مجبور کرتے ہیں کہ اس کا عملی ثبوت دے اور تابہ امکان، دوسروں میں اس کو ترقی دے۔ یہ احساس خواہ خود اس میں معدوم ہو لیکن وہ دوسرے اشخاص کی طرح، اس کو اوروں میں دیکھنے کا مشتاق اور متمنی رہتا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے اس احساس کے صغیر ترین جراثیم بھی ہمدردی اور تعلیم کے زیر اثر پرورش

پاتے ہیں، اور خارجی تکالیف کی طاقتور مدد سے اس کے تائیدی ائتلافات کا مضبوط جال تن جاتا ہے۔ تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ ساتھ اپنی ذات، اور حیاتِ انسانی، کو تصور کرنے کا یہ طریقہ اور بھی زیادہ طبعی معلوم ہونے لگتا ہے۔ سیاسی اصلاح کا ہر قدم اختلاف دبتاینِ اغراض کو رفع کرکے، اور افراد و جماعات کے قانونی حقوق کی عدم مساوات، جس کی وجہ سے بنی نوع انسان کے بڑے حصے کی مسرت کو نظر انداز کر دینا اب بھی ممکن ہے، مٹا کر اس کو اور بھی زیادہ سہل الحصول کر رہا ہے۔ ذہن انسانی کی اصلاح پذیر حالت میں اس قسم کے اثرات روز افزوں ہیں، جو ہر فرد میں، باقی افراد کے ساتھ اتحاد کا احساس پیدا کرنے پر مائل ہیں۔ یہ احساس، اگر کامل ہے، تو اس کو کسی ایسی منفعت کا خیال، یا ایسی خواہش کرنے کی اجازت نہ دیگا جس میں دوسرے افراد شامل نہ ہوں۔ اب اگر ہم یہ فرض کرلیں، کہ اتحاد کے اس احساس کی تعلیم مذہب کی طرح دی جائے، اور تعلیم، شعائرِ اجتماعیہ اور رائے عامہ کی تمام طاقت اس طرف خرچ کی جائے، جیسا کہ کسی زمانہ میں مذہب کی طرف خرچ کی جاتی تھی، کہ ہر ایک شخص بچپن ہی سے ہر طرف سے اس کے خیال، اور اس پر عمل سے گھرا ہوا ہو، تو ہمارا خیال ہے، کہ کوئی شخص، جو اس قسم کی بات تصور میں لا سکتا ہے، اخلاقیات مسرت کی اس آخری تکلیف کی کفایت پر شبہ نہ کریگا۔ اخلاقیات کے مطالعہ کرنے والوں میں سے جس کو اس قسم کا خیال عسیر الحصول معلوم ہوتا ہے، اس کی آسانی کے لئے ہم موسیو کومت[1] کی دو بڑی تصانیف میں سے دوسری یعنی نظام سیاسیات عملی کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ ہم خود اس نظام سیاسیات و اخلاقیات سے متفق نہیں، جو اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے تاہم ہمارا خیال ہے، کہ اس میں نہایت وضاحت کے ساتھ ثابت ہوا ہے کہ ہم کس طرح عنایات الٰہی پر ایمان لائے بغیر اپنی نفسانی طاقت اور معاشرتی قوت، کو بنی نوع انسان کی بہبودی کے واسطے کام میں لا سکتے ہیں، یہاں تک کہ یہ حیات انسانی پر پورا قابو پالے، اور تمام حیات، خیالات اور افعال کو ایسے رنگ میں رنگ دے کہ وہ تسلط و غلبہ جو اب تک کسی مذہب کو حاصل ہوا ہے،

---

[1] M. Comte

اس کے سامنے نقش ثانی اور عکس معلوم ہو، اور جس کی طرف سے یہ اندیشہ نہ ہو کہ وہ ناکافی ہوگا، بلکہ یہ خطرہ ہو، کہ اس کی اس قدر کثرت و بہتات ہوگی کہ وہ حریت و فردیت انسانی میں دخل در معقولات دیگا۔

اس احساس کے لیئے، جس کی وجہ سے اخلاقیات افادیت ان لوگوں پر واجب نظر آتی ہے، جو اس کے قائل ہیں، یہ بھی ضروری نہیں، کہ اُن معاشرتی اثرات کا انتظار کیا جائے، جن کے باعث اس کی فرضیت بنی نوع انسان پر بالعموم ظاہر دیاہر ہو جاتے۔ انسانی ترقی کے اس نسبتاً ابتدائی زمانے میں، جس میں کہ ہم رہ رہے ہیں، ایک شخص دوسروں کے ساتھ ہمدردی کی ہمہ گیری کو اس شدت کے ساتھ محسوس نہیں کرتا، جس کی وجہ سے اس کی مسرت کے عام میلان ورجحان میں حقیقی تباین ناممکن ہو جائے، برخلاف اس کے حالت یہ ہے، کہ ایک شخص جس میں معاشرتی و عمرانی احساس کافی ترقی یافتہ ہے، اپنے ابنائے جنس کو وسائل مسرت کے حصول میں اپنا مدمقابل خیال کرتا ہے اور اس لیئے وہ اپنی مرادوں میں کامیاب ہونے کی غرض سے یہ خواہش کرتا ہے کہ دوسرے شخص کو اپنی مرادوں کے حاصل کرنے میں ناکامی ہو۔ ہر فرد کے دل میں مدنی الطبع ہونے کا پختہ خیال اس کے اور اس کے اخوان جنس کے احساسات اور مقاصد میں مطابقت کو ایک طبعی ضرورت خیال کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اگر آرا اور ذہنی تربیت کے اختلاف سے ان کے اکثر موجودہ احساسات میں شرکت ناممکن ہو جائے، اور اگر یہ اختلاف بعض حالتوں میں ان احسیات و احساسات کو برا کہنے اور ان کو رد کرنے پر مجبور بھی کرے، تب بھی اس کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ اس کے اپنے اور دوسروں کے مقاصد میں کوئی تخالف نہیں، اور یہ کہ وہ اس چیز کی مخالفت نہیں کر رہا، جس کی وہ خواہش کرتے ہیں، یعنی ان کی اپنی صلاح و فلاح، بلکہ ان کو ترقی دے رہا ہے۔ اکثر افراد میں یہ احساس، ان کے خود غرضانہ احساسات کے مقابلے میں، بلحاظ قوت بہت کم اور فروتر ہوتا ہے، اور بعض اوقات تو بالکل مفقود ہی ہوتا ہے۔ لیکن جن اشخاص میں اس کا وجود ہوتا ہے، ان کو اس میں ایک طبعی احساس کے تمام اوصاف نظر آتے ہیں۔ وہ اس کو تعلیم کے توہمات یا ہئیتِ اجتماعی کے جابرانہ قانون کی صورت میں نہیں دیکھتے، بلکہ وہ اس کو ایک ضعف تسلیم کرتے ہیں، جس سے معرا رہنا مستحسن نہیں۔ یہی عقیدہ اخلاقیاتِ کثیر ترین مسرت کی آخری

تکلیف ہے یہی وہ چیز ہے جو ایک ایسے ذہن کو جس میں احساسات کافی ترقی یافتہ ہوتے ہیں مجبور کرتی ہے کہ وہ دوسروں کے خیال رکھنے کے ظاہری اسباب کی موافقت نہ کہ مخالفت میں عمل کریں۔ یہ ظاہری اسباب نتیجہ ہوتے ہیں ان تکالیف کا جن کو ہم نے خارجی کہا ہے۔ اگر یہ تکالیف مفقود ہوں یا کسی اور سمت میں عمل کر رہی ہوں تو یہی وہ چیز ہے جو باطنی قوت وجوب بن کر اس شخص کی حساسیت اور تفکر کی نسبت سے عمل کرتی ہے کیونکہ ان لوگوں کے سوا جن کے ذہن اخلاقیات کے اصول سے بالکل معرا ہیں ایسے اشخاص شاذ ہی ملینگے جو اپنی زندگی کا نقشہ دوسروں کی طرف سے آنکھیں بند کر کے تجویز کرنا گوارا کرینگے شرط صرف یہ ہے کہ اس سے ان کی ذاتی اغراض کو کسی قسم کا نقصان نہ پہونچے ×

باب چہارم

اصول افادیت کس قسم کے ثبوت کے قابل ہے

پہلے کہا جا چکا ہے کہ انتہائی غایات کے مسائل ناقابل ثبوت ہوتے ہیں۔ ثبوت بالاستدلال کی ناقابلیت تمام اصول اولیہ میں مشترک ہے یہ اصول ہمارے علم کے مقدمات اولیہ ہوں، یا ہماری سیرت کے۔ ان میں سے مقدم الذکر چونکہ واقعات سے تعلق رکھتے ہیں، اس لئے ان میں ان قوا کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے، جو امور واقعیہ پر حکم لگاتے ہیں، مثلاً ہمارے حواس اور شعور باطنی۔ لیکن کیا ہم غایات عملی کے مسائل میں بھی ان ہی قوا کی طرف رجوع کر سکتے ہیں؟ اگر نہیں، تو ہم کو ان کا علم کس دوسری قوت سے ہوتا ہے؟

دوسرے الفاظ میں غایات کے متعلق یہ سوال گویا یہ سوال ہے کہ کون سی اشیاء لائق خواہش ہیں؟ عقیدہ افادیت کا فتویٰ ہے کہ مسرت لائق خواہش ہے اور صرف یہی ایک ایسی چیز ہے جس کی بطور غایت کے خواہش کی جا سکتی ہے۔ باقی تمام چیزیں اس غایت کے وسیلہ کی حیثیت سے مشتہی ہوتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس عقیدہ کا اقتضاء کیا ہونا چاہیئے یا بالفاظ دگر اس کے دعوے کو ماننے کے لئے کن شرائط کا ایفا لازمی ہے؟

ایک چیز کے قابل رویت (مرئی) ہونے کا جو ثبوت دیا جا سکتا ہے وہ یہی ہے کہ لوگ واقعتاً اس کو دیکھتے ہیں، ایک آواز کے قابل سماعت (مسموع) ہونے کی

ایک دلیل یہ ہے کہ اشخاص اس کو واقعاً سنتے ہیں۔ ہمارے تجربے کے دیگر ماخذ کا بھی یہی حال ہے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک ایک چیز کے قابل خواہش ہونے کا سب سے بڑا ثبوت جو پیش کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ لوگ اس کی خواہش کرتے ہیں۔ اگر وہ غایت جو افادیت اپنے لئے تجویز کرتی ہے عملاً یا نظراً غایت تسلیم نہ کی جائے، تو کوئی دلیل بھی ہم کو اس کا یقین نہیں دلا سکتی کہ وہ واقعی غایت ہے۔ اس بات کی کوئی وجہ بیان نہیں کی جا سکتی کہ مسرت عامہ قابل خواہش کیوں ہے سوائے اس کے کہ ہر شخص جہاں تک وہ اس کے ممکن الحصول ہونے پر یقین رکھتا ہے اپنی ذاتی مسرت کی خواہش کرتا ہے۔ چونکہ یہ واقعہ ہے اس لئے یہ نہ صرف اس خاص صورت حالات کا ممکن الوجود ثبوت ہے، بلکہ اس سے زیادہ کوئی اور ثبوت اس امر کے لئے درکار نہیں ہو سکتا، کہ مسرت ایک خیر ہے، یعنی یہ کہ ہر فرد کی مسرت خود اس کے لئے خیر ہے اور اس لئے مجموعی مسرت جملہ انسانوں کے لئے خیر ہے۔ اس طرح مسرت اپنے آپ کو مسرت کی غایات میں سے ایک غایت اور لہذا اخلاقیات کے معیاروں میں سے ایک معیار ثابت کر سکتی ہے +

مگر اس نے صرف اسی طریقہ سے اپنے آپ کو معیار وحید ثابت نہیں کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایسا ثابت کرنے کے لئے اسی قاعدہ کی رو سے اس کو یہ دکھانا بھی لازمی ہے کہ انسان نہ صرف مسرت کی خواہش کرتا ہے بلکہ وہ کسی اور چیز کی خواہش نہیں کرتا۔ لیکن روزمرہ تجربہ شاہد ہے کہ وہ بعض ایسی اشیاء کی خواہش کرتا ہے، جو مسرت سے بالکل مختلف ہوتی ہیں۔ چنانچہ وہ فضیلت وعدم رذیلت کی بھی اسی شدت کے ساتھ خواہش کرتا ہے جیسا کہ لذت اور عدم الم کی۔ یہ صحیح ہے کہ فضیلت کی خواہش اتنی عام نہیں جتنی کہ مسرت کی لیکن مقدم الذکر اتنی ہی حقیقی ہوتی ہے، جتنی کہ موخر الذکر۔ اسی واسطے معیار افادیت کے مخالفین گمان کرتے ہیں، کہ وہ یہ نتیجہ اخذ کرنے میں ہر طرح حق بجانب ہیں، کہ مسرت کے علاوہ افعال انسانی کی اور بھی غایات ہیں اور یہ کہ مسرت ستائش واستحسان یا عدم استحسان کا معیار نہیں۔

لیکن کیا عقیدہ افادیت اس سے منکر ہے کہ لوگ نیکی کی خواہش کرتے ہیں؟ یا کبھی اس نے اس خیال کی حمایت کی ہے کہ نیکی ایسی چیز نہیں جس کی

خواہش کی جائے؟ ہرگز نہیں۔ بلکہ برخلاف اس کے اس کا نہ صرف یہ خیال ہے کہ فضیلت کی خواہش کرنی چاہیے بلکہ یہ کہ اس کی خواہش بغیر کسی ایسی غرض کے جو اس سے خارج ہے صرف اس فضیلت کی خاطر ہونی چاہیے۔ اخلاقیین افادی کی رائے ان اصلی شرائط کے متعلق کچھ بھی ہو جو فضیلت کو فضیلت بنا دیتی ہیں اور خواہ کسی صورت میں یہ ناممکن (جیسا کہ وہ مانتے ہیں) کہ افعال و رجحانات صرف اس وجہ سے افضل ہوتے ہیں کہ وہ فضیلت کے سوا کسی دوسری غایت کو ترقی دیتے ہیں، تاہم جب یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے اور جب اس قسم کے خیالات کی بنا پر یہ فیصلہ ہو جاتا ہے کہ فضیلت کیا ہے تب وہ فضیلت کو نہ صرف ان تمام اشیاء سے اعلیٰ سمجھتے ہیں جو ایک غایت کے لئے وسیلہ کی حیثیت سے نفع مند ہوتی ہیں، بلکہ اس کے بعد وہ کسی اور غایت کو نظر انداز کر کے فرد کے لئے اس کے بالذات مفید ہونے کے امکان کو ایک نفسیاتی امر مسلم مانتے ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ایک نفس اس وقت تک اپنی صحیح حالت یعنی ایسی حالت میں نہیں ہوتا جو افادیت کے مطابق ہے یا بالفاظ دگر ایسی حالت میں نہیں ہوتا جو مسرت عامہ میں ممد و موجب ہو تا وقتیکہ فضیلت کو فی نفسہ قابل آرزو نہ مانے خواہ ایک صورت میں اس سے وہ مرغوب نتائج پیدا نہ ہوں، جو ہمیشہ ہوا کرتے ہیں اور جن کی وجہ سے اس کو فضیلت قرار دیا گیا ہے۔ اس رائے کو تسلیم کر لینے سے ہم کسی طرح بھی اصول مسرت سے منحرف نہیں ہوتے کیونکہ مسرت کے بہت سے اجزاء ہیں اور ہر ایک جزو فی نفسہ خواہش کے قابل ہے نہ اس لئے کہ وہ مجموعہ مسرت کو اضعافاً مضاعفہ کر دیتا ہے۔ اصول افادیت کا اقتضاء یہ نہیں کہ ایک خاص لذت مثلاً موسیقی یا ایک خاص الم سے بریت مثلاً صحت کو ایک مجموعہ کے لئے جس کو مسرت کہا جاتا ہے، وسیلہ مانا جائے اور صرف اسی حیثیت سے اس کی خواہش کی جائے۔ ان تمام کی بذاتہا اور لذاتہا خواہش کی جاتی ہے اور اسی لحاظ سے وہ قابل خواہش ہیں کیونکہ وسیلہ ہونے کے علاوہ وہ غایت کے جزو بھی ہیں۔ عقیدہ افادیت کے نزدیک فضیلت طبعاً اور اصلاً غایت کا جزو نہیں بلکہ اس میں ایسا ہونے کی قابلیت ہے، اور ان لوگوں میں جو اس کو خود اس کے لئے محبوب رکھتے ہیں یہ غایت کی

جزو بن چکی ہے۔ یہ لوگ اس کی خواہش مسرت کے وسیلہ کی حیثیت سے نہیں کرتے، بلکہ مسرت کے جزو کے طور پر +

اس بیان کو اور واضح کرنے کے لئے، ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ فضیلت ہی ایک ایسی چیز نہیں، جو فی الاصل ایک وسیلہ ہے، اور جو اگر کسی دوسری چیز کے لئے وسیلہ نہ ہو تو غیر موثر رہیگی، بلکہ اس کی خواہش، اور وہ بھی نہایت شد و مد کے ساتھ، صرف اس لئے کی جاتی ہے کہ یہ اس چیز کے ساتھ متلف ہو چکی ہے جس کے لئے یہ ایک وسیلہ ہے۔ مثلاً حب زر کے متعلق کیا کہا جائیگا؟ فی الحقیقت زر میں چمکدار کنکروں کے ڈھیر سے زیادہ کوئی چیز قابل خواہش نہیں۔ اس کی قدر و قیمت ان اشیاء کی قدر و قیمت کی وجہ سے ہے، جو اس سے خرید کی جاسکتی ہیں، گویا زر کی خواہش ان اشیاء کی خواہش ہے، جن کے حاصل کرنے کا یہ وسیلہ ہے۔ تاہم زر حیات انسانی کے شدید ترین محرکات ہی میں سے نہیں، بلکہ اکثر حالتوں میں اس کی بذاتہ خواہش کی جاتی ہے۔ اس کی ملکیت کی خواہش، اس کے صرف کرنے کی خواہش سے، قوی تر ہوتی ہے، اور یہ اس وقت تک زیادہ ہوتی رہتی ہے جب وہ تمام خواہشات پوری ہو جائیں، جو اس کے علاوہ دوسری غایات سے متعلق ہیں۔ جب نوبت یہاں تک پہونچ جائے، تب ہم بجا طور پر یہ کہ سکتے ہیں، کہ زر کی خواہش نہ بحیثیت غایت کے ہے، بلکہ بطور جزو غایت کے ہے۔ مسرت کا وسیلہ ہونے کی بجائے، یہ خود فرد بشر کے تخیل مسرت کا جزو اعظم بن جاتا ہے۔ حیات انسانی کی دیگر دلچسپیوں، مثلاً طاقت، یا شہرت، کے متعلق بھی یہی کہا جاسکتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے، کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ایک بلا واسطہ لذت کی کچھ مقدار رہتی ہے جو کم از کم ان میں طبعی معلوم ہوتی ہے۔ زر میں یہ بات نہیں۔ مگر پھر بھی طاقت اور شہرت کی قوی ترین طبعی کشش دوسری خواہشات کے حصول میں ہماری بہت مدد کرتی ہے، اور یہ مستحکم و مضبوط ائتلاف، جو ان میں اور ہماری خواہش کی شے میں قائم ہو جاتا ہے، ان کی بلا واسطہ خواہش کی اس شدت کا موجب ہوتا ہے، جو اکثر اوقات ان کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے۔ بعض اشخاص میں تو تمام خواہشات اس کے سامنے ہیچ ہو جاتی ہیں۔ ان مثالوں میں وسائل

غایت کے جزو بن چکے ہیں، اور یہ بلحاظ اہمیت ان تمام چیزوں پر فائق ہیں، جو ان کے وسیلہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ جس چیز کی کچھ مدت قبل حصول مسرت کے لئے بطور آلہ کے خواہش کی جاتی تھی اب لذاتہا قابل خواہش ہو گئی، اور اس لئے اس کی خواہش اب بطور جزو مسرت کے کی جاتی ہے۔ ایک شخص اس کی محض ملکیت ہی سے خوش کیا جا سکتا ہے یا کم از کم وہ خیال کرتا ہے کہ وہ اس طرح خوش کیا جا سکتا ہے اور اس کے حصول میں ناکام رہنے سے مغموم۔ موسیقی سے رغبت، یا صحت کی خواہش، کی طرح اس کی خواہش بھی مسرت کی خواہش سے مختلف نہیں۔ وہ مسرت میں داخل و شامل ہے۔ وہ ان عناصر میں سے ہے، جن سے مسرت کی خواہش مرکب ہوتی ہے۔ مسرت ایک مجرد تصور نہیں، بلکہ ایک محسوس اور عینی کل ہے، اور یہ اس کے بعض اجزا ہیں۔ معیار افادیت ان کے ایسا ہونے پر صاد کرتا ہے، اور ان کو بنظر استحسان دیکھتا ہے۔ اگر قدرت اس قسم کے سامان مہیا نہ کرتی، کہ وہ اشیا، جو فی الاصل بے طرف اور غیر موثر ہیں، مگر جو ہماری ابتدائی خواہشات کے حصول میں ممد یا ان سے مؤتلف ہیں، بالذات ایسی لذت کا باعث بن جائیں، جو اپنے قیام اور شدت کے لحاظ سے وجود انسانی کے اس حصہ میں، جس پر وہ حاوی ہیں، زیادہ قابل قدر بن جائیں، تو یہ زندگی بالکل حقیر ہو جاتی، اور اس میں مسرت کے سرچشمے بہت کم ہوتے۔

تصور افادیت کے نزدیک مسرت اسی قسم کی ایک چیز ہے۔ جلب لذت اور خاصکر دفع الم کے سوا اس کی کوئی اصلی خواہش یا محرک نہ تھا۔ مگر اس کے اس ائتلاف کی وجہ سے اسے بذاتہا خیر محسوس کیا جاتا ہے، اور اس حیثیت سے اس کی خواہش اتنی ہی شدت کے ساتھ کی جاتی ہے جتنی کہ کسی اور چیز کی۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ مال و زر، موسیقی، طاقت، یا شہرت کی محبت ایک شخص کو اس سوسائٹی کے افراد کے لئے، جس سے وہ تعلق رکھتا ہے، ضرر رساں بنا سکتی اور اکثر بنا دیتی ہے۔ برخلاف اس کے فضیلت کی بے غرض محبت کی افزائش سے بڑھ کر کوئی چیز اس کو سوسائٹی کے لئے رحمت نہیں بنا سکتی۔ اسی بنا پر معیار افادی ان دیگر کسی خواہشات کو اس حد تک برداشت کرتا، اور مستحسن سمجھتا ہے

جس سے متجاوز ہونے کی حالت میں وہ مسرت عامہ کی افزائش میں مدد کرنے کے بجائے مضر ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی حیثیت سے افادیت فضیلت کی محبت کی ترقی کو مسرت عامہ کے لئے، باقی تمام اشیاء میں سے سب سے زیادہ اہم قرار دیتی ہے +

مندرجہ بالا بیانات کا ماحصل یہ ہے کہ مسرت کے علاوہ کسی اور چیز کی خواہش نہیں کی جاتی۔ لہذا اگر کسی چیز کی خواہش کسی اور غایت، اور مسرت، کے وسیلہ ہونے کی حیثیت کے علاوہ کسی اور حیثیت سے کی جاتی ہے تو اس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ وہ چیز جزو مسرت بن چکی ہے، اور جس وقت تک وہ چیز جزو مسرت نہیں بنتی، اس وقت تک اس کی خواہش بھی لذاتہا نہیں ہوتی۔ جو لوگ فضیلت کی، لذاتہا، خواہش کرتے ہیں، وہ یا تو اس لئے کرتے ہیں، کہ اس کا شعور بذات خود انبساط کا مترادف ہے، اور یا اس وجہ سے کہ اس کی عدم موجودگی کا شعور انقباض کا ہم معنی ہے تیسری صورت یہ ہے کہ یہ دونوں اسباب مجتمعاً عمل کر رہے ہوں، کیونکہ فی الحقیقت انبساط و انقباض منفرداً شاذ ہی پائے جاتے ہیں۔ یہ تقریباً ہمیشہ ساتھ ساتھ ملتے ہیں۔ لہذا ایک شخص حصول فضیلت کی نسبت سے انبساط محسوس کرتا ہے، اور زیادہ حاصل نہ کرسکنے کی مناسبت سے انقباض۔ اگر ان میں سے ایک نہ انبساط کا باعث ہو، نہ دوسرا انقباض کا، تو وہ شخص فضیلت کی محبت، یا اس کی خواہش نہ کریگا، اور اگر کریگا تو ان منافع کی وجہ سے، جو خود اس کو یا اس کے متعلقین کو حاصل ہوں گے +

اس تمام تقریر میں اس سوال کا جواب آگیا، کہ اصول افادیت کس قسم کے ثبوت کا متحمل ہو سکتا ہے۔ اگر وہ رائے، جو ہم نے بیان کی ہے نفسیاتی لحاظ سے درست ہے یعنی اگر فطرت انسانی اس پر مجبول ہے کہ وہ کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں کرتی، جو نہ جزو مسرت ہے، اور نہ اس کے حصول کا وسیلہ، تو یہ ثابت کرنے کے لئے، کہ صرف ان ہی اشیاء کی خواہش ہوتی ہے نہ کوئی ثبوت پیش کیا جاسکتا ہے اور نہ پیش کرنے ضرورت ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو مسرت ہی افعال انسانی کی غایت وحیدہ ہے اور اس کی افزائش ایک ایسا معیار ہے، جس سے

تمام کردار انسانی جانچا جانا چاہیے۔ اس سے ہم نہایت یقین کے ساتھ اس نتیجہ پر پہونچ سکتے ہیں کہ وہ اخلاقیات کا معیار ہے کیونکہ جزو ہمیشہ کل میں شامل ہوتا ہے ×

اب ہم کو صرف اس امر کا فیصلہ کرنا ہے کہ صورت حالات واقعی یہی ہے۔ یعنی یہ کہ انسان صرف اسی چیز کی لذاتہا خواہش کرتا ہے جس کی موجودگی موجب انبساط اور عدم موجودگی باعث انقباض ہو۔ ظاہر ہے کہ اس تحقیق کو واقعات اور تجربے سے تعلق ہے جو تمام اسی قسم کے مسائل کی طرح شہادت کا دست نگر ہے۔ اس کا فیصلہ صرف ایسا مشاق شعور ذات اور مشاہدہ ذات کر سکتا ہے جس میں دوسروں کے مشاہدات سے بھی مدد لی گئی ہو۔ ہمارا خیال ہے کہ اگر شہادتوں کے ان ماخذ کی غیر جانبدارانہ طریقے سے چھان بین کی جائے تو ظاہر ہو جائیگا کہ ایک چیز کی خواہش کرنا اور اس کو موجب انبساط پانا اس سے نفرت کرنا اور اس کو وجہ انقباض محسوس کرنا غیر منفک مظاہر بلکہ ایک ہی مظہر کے دو رخ ہیں۔ ہم یہاں تک کہ سکتے ہیں کہ یہ ایک ہی نفسیاتی امر مسلم کو بیان کرنے کے دو مختلف طریقے ہیں۔ یعنی یہ کہ ایک چیز کو قابل خواہش خیال کرنا اور اس کو موجب انبساط ماننا ایک ہی بات ہے (سوائے اس حالت کے جہاں اس کی خواہش نتائج کی غرض سے کی جائے) کسی چیز کی اس کے تصور کے موجب انبساط ہونے کے علاوہ کسی اور وجہ سے خواہش کرنا طبیعی اور عقلی ناممکنات سے ہے۔

ہمارے نزدیک یہ خیال اس قدر صریحی اور بدیہی ہے کہ اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں۔ اب ان تمام بیانات کے بعد اعتراض یہ نہ ہوگا کہ ہم انبساط یا عدم انقباض کے علاوہ کسی اور چیز کی بھی خواہش کر سکتے ہیں بلکہ یہ ہوگا کہ ارادہ اور خواہش دو مختلف چیزیں ہیں اور یہ کہ ایک مسلم صاحب فضیلت شخص یا ایسا شخص جس کی اغراض مقررہ ہوں اپنے مقاصد کی تکمیل میں ساعی رہتا ہے اور اس انبساط کی پرواہ نہیں کرتا جو اس کو اس سے حاصل ہوتا ہے یا جس کی وہ امید رکھتا ہے۔ یہ انبساط اگر اس کی سیرت میں تغیر کی وجہ سے یا اس کی انفعالی اور کارپذیر حسیات کے زوال کے باعث کم بھی ہو جائے یا وہ انقباض

جو ان اغراض کے حصول کی سعی کا نتیجہ ہو، بہت بڑھ جائے، تب بھی وہ ان ہی کے مطابق عمل کرنے پر ثابت قدم رہتا ہے۔ ہم کو یہ تمام باتیں تسلیم ہیں، اور کسی جگہ ہم نے ان کو نہایت تیقن اور زور کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور ارادہ جو ایک فعلی اور کارکن کیفیت و حالت ہے، خواہش سے، جو ایک انفعالی اور کارپذیر حسیت ہے، مختلف ہے۔ ارادہ درحقیقت خواہش کی ایک فرع ہے، لیکن ہو سکتا ہے کہ کچھ مدت بعد یہ جڑ پکڑ لے اور اصل سے علیحدہ ہو جائے۔ یہاں تک کہ بعض اوقات عادی اور جبلی مقصد و غرض کی حالت میں اس چیز کا اس لئے ارادہ کرنے کی بجائے کہ ہم کو اس کی خواہش ہے، اکثر اس کی خواہش صرف اس لئے ہوتی ہے کہ ہم اس کا ارادہ کرتے ہیں۔ مگر یہ اس معمولی اور عام واقعہ کی مثال ہے جسے قوت عادت کہا جاتا ہے اور لہذا کسی طرح بھی اسے نیک افعال کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھا جا سکتا۔ اکثر کام جو منفرد و عن الطرفین ہوتے ہیں، اور جن کو ایک شخص پہلے کسی اور وجہ سے کرتا تھا، اب عادت کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ بعض اوقات یہ کام دیدہ و دانستہ نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ہو چکنے کے بعد ہم کو اس کا شعور ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ کام ارادۂ شعوری کا نتیجہ ہوتا ہے لیکن اس حالت میں ارادہ عادت بن چکا ہے، اور صرف عادت ہی کی قوت سے وہ اپنا عمل عمدی ترجیح کے علی الرغم کرتا ہے، جیسا کہ اکثر ان لوگوں کی حالت ہوتی ہے جنہوں نے اپنے آپ کو قبیح یا مضر افعال کا عادی بنا لیا ہو۔ تیسری اور آخری صورت وہ ہے جس میں ایک خاص حالت میں ارادے کا عادی فعل دوسری حالتوں میں عام نیت کے مخالف اور متضاد نہیں ہوتا، بلکہ اس کے عین مطابق ہوتا ہے، مثلاً ایک مسلّم صاحب فضیلت اور ان تمام اشخاص کی حالت، جو عمداً اور بالتاکید ایک خاص غایت کی متابعت کرتے ہیں۔ ارادہ اور خواہش کا یہ امتیاز ایک مستند اور بہت اہم نفسیاتی امر واقعی ہے۔ لیکن واقعہ صرف اس قدر ہے کہ ہماری فطرت کے دیگر اجزاء کی طرح، ارادہ بھی نہایت آسانی کے ساتھ، عادت کے تابع فرمان ہو سکتا ہے، اور یہ کہ ہم ایسے کام کا محض عادت کی وجہ سے ارادہ کر سکتے ہیں، جس کی لذاتہ خواہش نہیں کرتے۔

یا جس کی ہم میں خواہش صرف اس لئے ہوتی ہے کہ ہم اس کا ارادہ کرتے ہیں۔ یہ کہنا بھی حقیقت سے بعید نہیں کہ ارادہ شروع شروع میں خواہش ہی کا نتیجہ ہوتا ہے، جس میں انقباض کی قوت مدافعت اور انبساط کی قوت جذب، دونوں شامل ہیں۔ اب اس شخص کی حالت پر غور نہ کرنا چاہیئے جس کا افعال صالحہ کا ارادہ مستحکم ہو چکا ہے بلکہ اس شخص کی حالت پر نظر ڈالنی چاہیئے جس میں یہ ارادہ ابھی ضعیف ہے جو وسوسوں سے مغلوب ہو سکتا ہے، اور جس پر کلی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ سوال یہ ہے کہ کن وسائل سے اس کی تقویت کی جا سکتی ہے؟ نیک بننے کا ارادہ جب یہ کافی قوت میں موجود نہ ہو کس طرح پیدا کیا جا سکتا ہے؟ صرف اس طرح کہ اس کو فضیلت کی خواہش، یا اس کے وجود کو موجب انبساط، اور اس کی عدم موجودگی کو باعث انقباض خیال کرنے پر مجبور کیا جائے۔ افعال صالحہ کو انبساط، اور افعال شنیعہ کو انقباض، سے مؤتلف کرنے، یا اس شخص کے تجربے میں مقدم الذکر انبساط، اور مؤخر الذکر انقباض کو واضح کرنے، اس پر زور دینے، اور اس کو ذہن نشین کرانے ہی سے نیک بننے کے ارادے کو برانگیختہ کرنا ممکن ہے۔ یہ ارادہ راسخ ہو جانے کے بعد انبساط وانقباض کے خیال کے بغیر بھی اپنا عمل کرتا رہتا ہے۔ ارادہ گویا خواہش کا بچہ ہے جو اپنے والد کے علاقہ سے نکل کر عادت کے زیر نگیں ہو جاتا ہے اور وہ چیز، جو عادت کا نتیجہ ہے، کسی طرح بھی بذاتہا خیر ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔ اگر خوشگوار یا الم انگیز، اختلافات (جو فضیلت کی طرف لے جاتے ہیں) کے اثر پر، فعل کی غیر خاطئانہ مداومت کے متعلق، اس وقت تک اعتماد نہیں کیا جا سکتا، جب تک کہ عادت اس کی پشت و پناہ نہ بنے، تو اس خواہش کی ضرورت نہ تھی، کہ فضیلت کی غایت انبساط وانقباض سے آزاد ہو جائے۔ احساس اور کردار دونوں میں عادت ہی ایک ایسی چیز ہے جو ان دونوں کو یقین کر دیتی ہے۔ دوسروں کے لئے اپنے احساسات اور کردار پر اعتماد کرنے کی قابلیت اور اپنے لئے اپنی ذات کے احساسات اور کردار پر بھروسہ کرنے کی صلاحیت، کی اہمیت کی بناء پر، افعال صالحہ کے ارادے کو اس عادی

آزادی کے درجے تک ترقی دینی چاہیئے۔ دوسرے لفظوں میں ارادے کی یہ حالت، ایک چیز کے لئے وسیلہ ہے، بذاتہا خیر نہیں، اور یہ اس عقیدہ کے مخالف نہیں، کہ کوئی چیز بنی نوع انسان کے لئے اس وقت تک خیر نہیں ہو سکتی، جب تک کہ وہ یا تو بذات خود موجب انبساط نہ ہو، یا حصول انبساط، یا رفع انقباض، کا ایک وسیلہ نہ ہو۔

لیکن اگر یہ عقیدہ درست ہے، تو اصول افادیت ثابت ہو گیا۔ یہ درست ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ ہم متامل قاری کے غور و خوض پر چھوڑتے ہیں۔

باب پنجم

عدالت اور افادیت کا تعلق

فکر کے ہر دور میں عدالت کے تصور نے افادیت کے صواب و خطا کے معیار تسلیم کئے جانے کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کی ہیں۔ لفظ عدالت فوراً اور یقین کے ساتھ ایک قوی تاثر اور بظاہر واضح ادراک کو مستحضر کرتا ہے۔ اکثر فلاسفہ کے نزدیک یہی تاثر و ادراک اشیاء کی ایک ذاتی اور طبعی صفت پر دال ہیں اور ان ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ کائنات میں عدل کا ایک مطلق وجود ہے جو ہر قسم کے مصالح سے جنساً ممیز اور تصوراً متضاد ہے لیکن جو (جیسا کہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے) انجام کار درحقیقت اس سے الگ نہیں ×

ہمارے دیگر اخلاقی احساسات کی طرح یہاں بھی اصلیت اور قوت وجوب میں کوئی لازمی علاقہ نہیں۔ اگر ایک احساس فطرت کا عطیہ ہے تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ تمام تحریکات جو اس کا نتیجہ ہوں گی جائز ہیں۔ عدالت کا احساس ایک عجیب و غریب جبلت سہی، مگر پھر بھی اس کو اور جبلتوں کی طرح عقلی تصرف اور تہذیب کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ہم میں عقلی جبلتیں ہیں جو ایک خاص طریق پر حکم لگانے میں ہماری ہدایت کرتی ہیں، اور بعض حیوانی جبلتیں ہیں جو ایک خاص طرز عمل کی طرف رہنما ہوتی ہیں، تو یہ ضروری نہیں کہ مقدم الذکر اپنے

احاطۂ عمل میں موخر الذکر سے ان کے اپنے دائرہ اثر میں زیادہ بری عن الخطا ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ مقدم الذکر غلط حکم کا باعث ہوں جیسا کہ ممکن ہے کہ موخر الذکر غلط افعال کے موجب بنیں۔ لیکن اگرچہ عدالت کے طبعی احساس کے وجود پر یقین رکھنا اور اس کو کردار کا آخری معیار تسلیم کرنا دو مختلف چیزیں ہیں، مگر فی الواقع دونوں میں بہت گہرا تعلق ہے۔ بنی نوع انسان ہمیشہ اس بات کو ماننے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ ایک ایسا شخصی اور ذاتی احساس جس کی کسی اور طرح توجیہ ممکن نہیں، کسی خارجی حقیقت کو منکشف کرتا ہے۔ اس وقت ہمارا مقصد یہ معلوم کرنا ہے کہ آیا وہ حقیقت، جو احساس عدالت کے مقابل ہے، اس قسم کے انکشاف کی محتاج ہے بھی کہ نہیں، اور یہ کہ کسی فعل کی عدالت، یا عدم عدالت، ایک مخصوص، اور اس کی دیگر صفات سے ممیز، صفت ہے یا یہ کہ یہ ان صفات میں سے بعض کا ایک مجموعہ ہے، جو ایک خاص صورت میں نمودار ہوا ہے۔ اس تحقیق کے لیے اس امر پر غور کرنا لازمی ہے کہ آیا عدالت، یا عدم عدالت، کا احساس جیسا رنگ، یا ذائقہ، کے متشابہ ہے یا یہ ایک طبعی احساس ہے، جو اور احساسات کے اجتماع سے بنتا ہے۔ یہ تمام غور و خوض اس لئے اور بھی لازمی و ضروری ہے کہ عوام الناس کے نزدیک خارجی حیثیت سے عدالت، کے احکام عام مصلحت کے احاطۂ عمل کے بعض حصے سے منطبق ہیں۔ لیکن چونکہ عدالت کا ذہنی احساس اس احساس سے مختلف ہوتا ہے جو معمولی مصلحت سے تعلق رکھتا ہے اور موخر الذکر کی بعض انتہائی حالتوں کے سوا، اپنے اقتضاآت کے لحاظ سے زیادہ واجبی ہوتا ہے اس لئے لوگوں کے لئے عدالت کو عام افادیت کی ایک نوع یا فرع سمجھنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ نتیجہ اس اشکال کا یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کی اعلیٰ قوت وجوب کے لئے کسی اور سرچشمہ کی تلاش میں پڑ کر گمراہ ہو جاتے ہیں *

اس مسئلے پر روشنی ڈالنے کے لئے عدالت و عدم عدالت کی خصوصیت امتیازی کی تحقیق و تفتیش ضروری ہے یا یہ کہ وہ کون سا وصف ہے اور آیا کوئی ایسا وصف ہے بھی جس سے وہ تمام مختلف افعال جنہیں غیر عادلانہ کیا جاتا ہے متصف کئے جاتے ہیں (وجہ یہ ہے کہ دیگر صفات اخلاقی کی طرح عدالت کو بھی

اس کی ضد سے پہچانا جاتا ہے) اور جو اُن کو کردار کے ان شکوں سے ہتمیز کرتا ہے جنہیں غیر مستحسن تو قرار دیا جاتا ہے لیکن جنہیں یہ مخصوص نام نہیں دیا جاتا۔ اگر ہر اس چیز میں جس کو لوگ عادلانہ یا غیر عادلانہ کہتے ہیں ایک مشترک صفت یا مجموعہ صفات موجود ہو تب ہم یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ آیا اس صفت یا مجموعہ صفات میں ایک ایسے حاسّہ کا مرکز بننے کی قابلیت ہے جس کی مخصوص نوعیت و شدت ہماری جذبی فطرت کے قوانین کلیہ کے مطابق ہے یا یہ کہ یہ حاسّہ ناقابل توجیہ ہے اور اس لئے اس کو قدرت کا عطیہ سمجھا جائے۔ اگر صورت حالات مقدم الذکر ہے تو اس مسئلہ کو حل کرنے سے اصلی مشکل بھی حل ہو جاتی ہے اور اگر موخر الذکر ہے تو ہم کو کسی دوسرے طریق تحقیق کی طرف رجوع کرنا پڑیگا +

متنوع اشیاء کی مشترکہ صفات کو معلوم کرنے کے لئے چند عینی مثالوں کا جائزہ لینا ضروری ہے۔ لہذا ہم کو ان مختلف طرق عمل اور امور و مہمات انسانی کے ان نظامات کی طرف توجہ کرنی چاہیے جن کو عام یا مروج رائے میں عادلانہ یا غیر عادلانہ کہتے ہیں۔ وہ اشیاء جو ان حاسّات کو برانگیختہ کرتی ہیں اور جو ان ناموں کے ساتھ موتلف ہیں بہت ہی مختلف و متفرق نوعیت کی ہیں۔ ہم کسی ترتیب کو ملحوظ رکھے بغیر ان پر سرسری نظر ڈالینگے +

اول۔ کسی شخص کو اس کی ذاتی حریت اس کے مال یا ہر اس چیز سے جو قانوناً اس کی ملکیت میں ہو محروم کرنا اکثر غیر عادلانہ خیال کیا جاتا ہے۔ یہ عادلانہ اور غیر عادلانہ کی اصطلاحات کے معین استعمال و اطلاق کی مثال ہے۔ یعنی یہ کہ کسی کے قانونی حقوق کا احترام کرنا عدالت کے عین مطابق اور ان کو نظر انداز کرنا غیر عدالت میں شامل ہے۔ مگر یہ حکم بہت سے مستثنیات رکھتا ہے جو عدالت اور غیر عدالت کی دوسری صورتوں کا نتیجہ ہیں۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ جو شخص قانونی حقوق سے محروم کیا جا رہا ہے ان تمام حقوق کو کھو چکا ہو۔ اس حالت کی طرف ہم عنقریب توجہ کرینگے لیکن

دوم۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ قانونی حقوق جن سے وہ محروم کیا جا رہا ہے فی الحقیقت ایسے ہوں کہ اس کو ان کا مالک نہ ہونا چاہیے تھا۔ بالفاظ دگر جس

قانون کے مطابق وہ ان حقوق کا دعویدار ہے فاسد ہو۔ جب صورت حال یہ ہو یا جب (جو ہمارے لئے ایک ہی بات ہے) اس کو ایسا فرض کیا گیا ہو تو عدالت وغیر عدالت کے فیصلہ میں اختلاف آرا کا ہونا لازمی امر ہے۔ بعض کا عقیدہ ہے کہ کسی شہری کو کسی قانون کی نافرمانی نہ کرنی چاہیے، وہ قانون کیسا ہی برا ہو اور یہ کہ یہ مخالفت اگر اس کا اظہار ضروری اور لابدی ہو، صرف اس غرض سے ہونی چاہیے کہ مناسب اور اہل حاکم اس کو بدل دے۔ یہ رائے (جو نوع انسانی کے اکثر ممتاز محسنوں کو مجرم قرار دیتی ہے اور جو مفید جمعیتوں کی ان ہتیاروں سے حفاظت کرتی ہے جو موجودہ صورت حالات میں ان کے خلاف کامیابی کے ساتھ استعمال کئے جا سکتے تھے) ان لوگوں کی ہے جو محض مصلحت اور خصوصاً نوع انسانی کے مشترک مفاد کے لئے قانون کی پیروی کے حاسہ کو محفوظ و مصئون رکھنے کی اہمیت کی بناء پر اس کے حامی ہیں۔ اس کے برخلاف بعضوں کا خیال ہے کہ ہر وہ قانون جو فاسد ثابت ہو چکا ہے اس قابل ہے کہ بلا خوف لومتہ لائم اس کی نافرمانی کی جائے خواہ ہم اس کو عرف عام میں غیر عادلانہ نہ کہ سکیں بلکہ وہ صرف غیر مناسب کی فہرست میں داخل ہو۔ پھر ایک گروہ ایسا بھی ہے جو نافرمانی کو صرف غیر عادلانہ قوانین تک محدود کرتا ہے۔ ان کے مقابلے میں ایک جماعت کا دعوی ہے کہ تمام نامناسب قوانیں غیر عادلانہ ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر قانون نوع انسان کی فطرتی حریت پر کچھ نہ کچھ بندشیں عاید کرتا ہے جو بالکل انصاف کے خلاف ہوتی ہیں اگر ان سے کچھ فائدہ مقصود نہ ہو اور انجام کار ان کی وجہ سے نفع حاصل نہ ہو۔ آرائے کے اس اختلاف کے باوجود یہ متفق علیہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر عادلانہ قوانین کا وجود ناممکن نہیں اور اس لئے قانون عدالت کا آخری معیار نہیں ہو سکتا۔ برخلاف اس کے یہ ایک شخص پر وہ مہربانیاں کر سکتا ہے اور دوسرے شخص پر وہ بلائیں نازل کر سکتا ہے جو عدالت کے بالکل منافی ہیں۔ لیکن ایک قانون کو غیر عادلانہ کہنے کی وجہ بعینہ وہی ہوتی ہے جو قانون کی نافرمانی کو غیر عادلانہ کہنے کی ہے۔ یعنی یہ کہ دونوں صورتوں میں کسی نہ کسی شخص کے حقوق پامال ہوتے ہیں، لیکن چونکہ اس خاص حالت میں ان حقوق کو قانونی نہیں کہا جا سکتا، اس لئے

انہیں اخلاقی حقوق کے نئے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ نتیجہ اس تمام بحث کا یہ ہے کہ اس دوسری صورت کو غیر عادلانہ اس لئے کہتے ہیں کہ ہم اس شخص کو اس چیز سے محروم کرتے ہیں جو اس کا اخلاقی حق ہے ×

سوم۔ کسی شخص کا اس چیز (یہ اچھی ہو یا بری) کو حاصل کرنا جس کا وہ مستحق ہے عام طور پر عادلانہ مانا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کا ایک ایسے نفع کو حاصل کرنا جس کا وہ استحقاق نہیں رکھتا یا ایسی مصیبت کو برداشت کرنا جس کا وہ مستوجب نہیں غیر عادلانہ کہلاتا ہے۔ غالباً یہ عدالت کے اس تصور کی واضح ترین اور سب سے زیادہ تاکیدی صورت ہے جو عوام کے ذہن میں ہوتا ہے۔ اب اس میں چونکہ استحقاق پر زور دیا جاتا ہے اس لئے سوال ہو سکتا ہے کہ استحقاق کسے کہتے ہیں؟ عام طور پر اس شخص کو نیکی کا مستحق اس وقت سمجھا جاتا ہے جب وہ نیک کام کرے اور اس کو بدی کا مستوجب اس وقت گردانتے ہیں جب وہ برے کام کرے۔ زیادہ مخصوص معنوں میں یوں کہنا چاہئے کہ وہ نیکی کا ان اشخاص کی طرف سے مستحق ہوتا ہے جن کے ساتھ وہ نیک سلوک کرے یا کر چکا ہو اور برائی کا ان اشخاص کی جانب سے جن کے ساتھ اس نے بدی کی ہو۔ بدی کے بدلے نیکی کرنے کو کسی عہد میں بھی عدالت نہیں کہا گیا۔ برخلاف اس کے اس کو ایک ایسی صورت تسلیم کیا جاتا ہے جس میں عدالت کے مطالبات کو دیگر اغراض کی خاطر نظر انداز کر دیا گیا ہے +

چہارم۔ کسی کے ساتھ نقض عہد کرنا یعنی معاہدات کو یہ بالکل صریحی ہوں یا ضمنی، توڑنا یا ان امیدوں پر جو ہمارے کردار کی وجہ سے بندھی ہوں یا کم از کم جن کو ہم نے دیدہ و دانستہ اور عمداً پیدا کیا ہو پانی پھیرنا یقیناً غیر عادلانہ ہے۔ عدالت کے مذکورہ واجبات کی طرح اس کو بھی اطلاقی نہیں کہہ سکتے۔ صرف اتنا سمجھا جا سکتا ہے کہ یہ عدالت کے دیگر قوی تر واجبات یا اس شخص کے ایسے کردار سے منسوخ ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے فرائض سے سبکدوش اور جس کے سبب سے اس شخص کے مترقبہ منافع ضبط ہو چکے ہوں ×

پنجم۔ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے کہ جانبداری یعنی کسی شخص پر دوسرے کے

مقابلے میں مہربانی کرنا یا اس کو دوسرے پر ترجیح دینا، دراں حالیکہ یہ مہربانی یا ترجیح بے محل ہو، عدالت کے بالکل منافی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوتا ہے خود غیر جانبداری کا فرائض میں شمار نہیں ہوتا، بلکہ یہ کسی اور فرائض کا ذریعہ و وسیلہ ہوا کرتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ مسلم ہے کہ مہربانی اور ترجیح ہمیشہ مذموم اور قابل ملامت نہیں ہوا کرتے۔ جن حالات میں انہیں برا کہا جاتا ہے وہ مستثنیات ہیں، نہ کہ اصول۔ اگر ایک شخص اپنے افراد خاندان، یا دوستوں کو غیروں پر فوقیت نہ دے، تو کوئی بھی اس کی تعریف نہ کریگا، بلکہ الٹا اسے برا کہا جائیگا، خاص کر اس حالت میں کہ اس کے ایسا کرنے سے کوئی اور فریضہ نظر انداز نہیں ہوتا۔ پھر اگر کوئی شخص محبت قائم کرنے، رشتہ داری پیدا کرنے، یا مصاحب کی تلاش میں کسی ایک شخص کو دوسرے پر ترجیح دے تو اسے برا نہیں جا سکتا۔ جہاں حقوق کا سوال ہو، وہاں غیر جانبداری یقیناً واجب ہے، لیکن یہ "حق بحقدار رسانیدن" عام فرض میں شامل ہے۔ مثلاً ایک حاکم کے لئے لازمی ہے کہ وہ غیر جانبدار ہو، کیونکہ اس پر واجب ہے کہ وہ اور باتوں کو ملحوظ رکھے بغیر متنازع فیہ چیز حقدار کے حوالے کر دے۔ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جہاں غیر جانبداری محض استحقاق سے متاثر ہونے کے ہم معنی ہوتی ہے، مثلاً ان لوگوں میں جو بحیثیت منصف، معلم، یا والدین، کے انعام یا سزا دیتے ہیں۔ ان کے علاوہ بعض حالتوں میں یہ جمہور کے مفاد کے خیال رکھنے کے برابر ہوتی ہے، مثلاً کسی سرکاری ملازمت کے لئے امیدوار کے انتخاب کرنے میں مختصر یہ کہ غیر جانبداری بحیثیت اس کے کہ یہ عدالت کے واجبات میں سے ہے، مترادف ہوتی ہے اس بات کے کہ صرف وہ باتیں اور خیالات اثر آفریں ہوں، جو واقعہ زیر غور میں اثر آفریں ہونی چاہئیں، اور یہ کہ ان تحریکات کی مخالفت ہو، جو جائز اثرات کے پیدا کردہ کردار سے مختلف افعال کا باعث ہوں ×

غیر جانبداری کے تصور کا تقریباً ہم جنس تصور مساوات کا ہے۔ یہ عدالت کے تصور، اور عمل، دونوں میں بحیثیت ایک جزو کے شامل ہے، بلکہ اکثر اشخاص کے نزدیک تو یہ عدالت کی گویا جان ہے۔ لیکن یہاں بھی مختلف اشخاص کے

ذہنوں میں عدالت کا تصور اور صورتوں سے زیادہ مختلف ہوتا ہے، اور ہمیشہ ان اختلافات میں، یہ افادیت کے تخیل کے مطابق ثابت ہوتا ہے۔ ہر شخص مانتا ہے کہ مساوات عدالت کا نتیجہ ہے، سوائے اس حالت کے جہاں وہ خیال کرتا ہے کہ مصلحت عدم مساوات کی متقاضی ہے۔ ہر شخص کے حقوق کی حفاظت کی عدالت ان لوگوں کو بھی تسلیم ہے، جو نفس حقوق میں ظالمانہ عدم مساوات کے حامی ہیں۔ محکوم ممالک میں بھی کم از کم نظری طور پر یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ غلام کے حقوق (وہ جیسے کچھ بھی ہوں) بھی اسی قدر قابل احترام ہونے چاہئیں، جیسے کہ آقا کے، اور یہ کہ وہ حاکم، جو ان کو برابر سختی کے ساتھ نافذ نہ کرے، بلحاظ عدالت کے، ناقص ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی شعائر اجتماعیہ کو، جو غلاموں کے لئے کوئی حق چھوڑتے ہی نہیں، کوئی شخص بھی غیر عادلانہ خیال نہیں کرتا، صرف اس وجہ سے کہ وہ خلاف مصلحت نہیں سمجھے جاتے۔ جن لوگوں کے نزدیک افادیت فرق مراتب کی متقاضی ہے، وہ دولت اور معاشرتی مراعات کی غیر مساوی تقسیم کو غیر عادلانہ نہیں کہتے لیکن وہ لوگ، جو اس عدم مساوات کو غیر مناسب خیال کرتے ہیں، وہ اس کو غیر عادلانہ بھی کہتے ہیں۔ جو شخص حکومت کو ضروری سمجھتا ہے، وہ مجسٹریٹوں کو وہ اختیارات دینے کو غیر عادلانہ نہ کہیگا، جو اور لوگوں کو نہیں دئے جاتے۔ جو لوگ نظریات مساوات کے طرفدار ہیں، وہ بھی عدالت کے مسائل کے متعلق اتنی ہی مختلف رائیں رکھتے ہیں، جتنی کہ مصلحت کے متعلق۔ بعض اشتراکی قوم کی محنت کے محاصل کو مساوات تامہ کے علاوہ کسی اور اصول پر تقسیم کرنے کو بھی غیر عادلانہ کہتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں بعض کا عقیدہ ہے کہ ان محاصل میں سب سے بڑا حصہ ان لوگوں کا ہے، جن کی ضروریات زیادہ ہیں۔ پھر ایک اور جماعت کہتی ہے کہ جو سب سے زیادہ محنت کرتے ہیں، یا جن کے ہاں کی پیداوار زیادہ ہے یا جن کی خدمات قوم کے لئے زیادہ قابل قدر ہیں، وہ ان محاصل میں سے بڑے حصے کا، بجا طور پر، دعوی کر سکتے ہیں۔ ان مختلف آرا میں سے ہر ایک کی جانب سے طبعی عدالت کی طرف مرافعہ کیا جا سکتا ہے۔

عدالت کی اصطلاح کے ان متناقض اور متنوع اطلاقات (جن کے باوجود اس کو مبہم نہیں کہا جاتا) میں کسی ایسے ذہنی رابطہ کو معلوم کرنا امر دشوار ہے جس کی وجہ سے وہ سب ایک دوسرے کے ساتھ مربوط ہوں، یا جس پر وہ اخلاقی حاسہ موقوف ہو، جو اس کے ساتھ متعلق ہے۔ ممکن ہے کہ اس انتشار کو رفع کرنے میں لفظ Just (جو عربی اصطلاح عدل کے ہم معنی ہے) کی اس تاریخ سے کچھ مدد ملے، جو اس کی تعریف سے معلوم ہوتی ہے۔

تمام زبانوں میں نہیں، تو اکثر زبانوں میں لفظ Just کے مقابل کے لفظ کی تعریف سے پتہ چلتا ہے کہ یہ دراصل یا تو ایجابی قانون سے تعلق رکھتا ہے، یا اکثر صورتوں میں اس چیز سے، جو قانون کی ابتدائی صورت ہے، یعنی رسم و رواج۔ چنانچہ Justum اصل میں Jussum کی ایک صورت ہے، اور اس سے مراد وہ چیز ہے، جو مرتب و منتظم ہے۔ Jus کی بھی یہی اصلیت ہے۔ یونانی لفظ Δikaιov فی الحقیقت δikη سے مشتق ہے، اور یونان کے کم از کم تاریخی قرون اس کے بڑے معنی مقدمہ قانونی تھے، اگرچہ فی الاصل اس سے کام کرنے کا طریقہ یا طرز مراد لی جاتی تھی۔ لیکن جلد ہی اس کے معنی ایک مقرر طرز، یعنی اس طرز کے ہو گئے، جن کو مسلمہ مذہبی، عدالتی، یا سیاسی حکام نے مقرر و نافذ کیا ہے۔ جرمن لفظ Recht جس سے انگریزی الفاظ Right اور Righteous مشتق ہیں، قانون کا ہم معنی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ Recht کے اصلی معنی قانون کی طرف نہیں، بلکہ سیدھے پن کی طرف اشارہ کرتے تھے جس طرح Wrong اور اس کے لاطینی ہم معنی الفاظ کے معنی "مڑا ہوا" کے تھے۔ اسی سے استدلال کیا جاتا ہے کہ Right دراصل قانون کا ہم معنی نہ تھا، بلکہ برعکس اس کے قانون Right ہم معنی تھا، بہرکیف Recht اور Droit کے معنی سکڑ کر صرف ایجابی قانون تک محدود ہو گئے، اگرچہ اخلاقی استقامت کے لئے بہت سی ایسی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے، جو قانون نہیں۔ اس واقعہ سے اخلاقی تصورات کی اصلی نوعیت کا پتہ چلتا ہے، اور اگر اس کا اشتقاق اس کے برعکس بھی ہوتا تب بھی یہ واقعہ اسی قدر اہم رہتا۔ فرانسیسی زبان میں اب بھی La justice عدالت قانونی کے لئے مسلمہ اصطلاح ہے۔ ہمارے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ قانون کی مطابقت عدالت کے تصور کی

تشکیل میں ابتدائی اور اساسی عنصر تھا۔ عبرانیوں میں مسیحیت کے آغاز تک عدالت اور قانون کی مطابقت ہم معنی الفاظ تھے، اور اس قوم میں یہ کوئی عجیب بات بھی نہ تھی جس کے قوانین ان تمام معاملات پر حاوی ہوتے تھے جن میں احکام کی ضرورت ہوتی تھی، اور جس کے نزدیک یہ قوانین ایک اعلیٰ ہستی کی جانب سے نازل ہوتے تھے۔ لیکن اور اقوام اور خصوصیت کے ساتھ یونانی اور رومن جو جانتی تھیں کہ ان کے قوانین دراصل انسانوں کے بنائے ہوئے ہیں، اور انسان ہی اب تک ان کو بنا رہے ہیں، وہ اس بات کے اعتراف سے نہ ڈرتے تھے کہ انسان برے قوانین بنا سکتے ہیں، اور یہ کہ وہ لوگ ایک کام کو قانوناً کر سکتے ہیں، جس کو اگر دوسرا شخص بغیر قانون کو پشت پناہ بنائے کرے تو غیر عادل کہلائے، درآں حالیکہ دونوں کے محرکات عمل ایک ہی ہوں۔ اس طرح عدم عدالت کا احساس تمام قوانین کی نافرمانی سے نہیں، بلکہ صرف اُن قوانین کی خلاف ورزی سے متعلق ہو گیا جو فی الواقع ہونے چاہئیں اور ان میں وہ قوانین بھی شامل و داخل ہو گئے، موجود ہونے چاہئیں تھے لیکن واقعۃً موجود نہ تھے۔ پھر اس میں تمام وہ قوانین شامل ہو گئے، جن کے متعلق خیال ہوا کہ وہ جیسے کہ ہونے چاہئیں تھے ویسے نہیں اس طریقے سے قانون، اور اس کے احکام کا تصور، اس وقت بھی عدالت کے تصور میں جزو غالب تھا جب مروجہ قوانین معیار تسلیم نہ کئے جاتے تھے۔

یہ سچ ہے کہ بنی نوع انسان عدالت اور اس کے واجبات، کے تصور کا اطلاق اکثر ان باتوں پر کرتے ہیں جو نہ قانون کے تحت میں ہوتی ہیں، اور نہ یہ پسند کیا جاتا ہے کہ وہ ہوں۔ کوئی شخص یہ پسند نہیں کرتا کہ قوانین اس کی خانگی زندگی میں مداخلت کریں۔ لیکن ان کے ساتھ ہی ہر شخص یہ تسلیم کرتا ہے کہ روزمرہ زندگی میں ایک شخص اپنے آپ کو عادل، یا غیر عادل ثابت کر سکتا، اور کرتا ہے۔ مگر اس صورت میں بھی اس حکم کی نافرمانی کا تصور کسی قدر دوسری صورت میں، باقی رہتا ہے جس کو قانون ہونا چاہیئے۔ ہمارے لئے یہ بات ہمیشہ مسرت کا باعث ہوتی ہے کہ وہ افعال جن کو ہم غیر عادلانہ کہتے ہیں، کرنے والے کو کیفر کردار کو پہونچائیں، اگرچہ ہم یہ مناسب نہیں سمجھتے کہ یہ سلوک کسی حاکم کی طرف سے ہو۔ ہم اپنی اس تشفی سے صرف ان تکالیف کی وجہ سے دست بردار ہوتے ہیں، جو اس سے پیدا ہوتی ہیں۔

چھوٹی چھوٹی اور معمولی باتوں میں بھی عادلانہ کردار کی تقویت اور غیر عادلانہ کے استیصال کو دیکھ کر ہم خوش ہوتے بشرطیکہ ہم بعض وجوہ سے ہیجسٹریٹ کو افراد پر اس قدر اختیارات دینا خدشہ واندیشہ سے خالی ہوتا۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص کو ازروئے عدل ایک خاص کام کرنا چاہیئے تو ہم اپنے مافی الضمیر کو عام طور پر ان الفاظ میں ادا کرتے ہیں کہ اس شخص کو اس کام کے کرنے پر مجبور کرنا چاہیئے۔ ہم اس فرض کو ایک صاحب اختیار شخص کی مدد سے ادا ہوتا دیکھ کر خوش ہوتے۔ اگر ہم دیکھتے ہیں کہ قانون کے ذریعہ سے اس کا نفاذ نامناسب ہے تو ہم کو اس محالیت پر افسوس ہوتا ہے۔ ہم عدم عدالت کو ایک آفت خیال کرتے ہیں اور ہم ذاتی صدائے احتجاج اور جمہور کی ناراضگی سے قصوروار پر زور ڈال کر اس کی اصلاح کی کوشش کرتے ہیں۔ لہذا عدالت کا تصور اب بھی قانونی جبر کے تصور کا نتیجہ ہے اگرچہ ایک ترقی یافتہ ہیئت اجتماعی میں مقدم الذکر میں تکمیل کو پہونچنے سے قبل بہت سے تغیرات ہو چکے ہوتے ہیں +

ہمارے نزدیک سطور بالا میں عدالت کے تصور کی اصلیت اور اس کی تدریجی نشو ونما کا صحیح نقشہ کھینچا گیا ہے۔ لیکن اس بات کا خیال رکھنا چاہیئے کہ اس وقت اس میں کوئی بات ایسی نہیں جو اس فرض کو عام اخلاقی فرض کے تصور سے ممیز کر دے۔ حقیقت یہ ہے کہ تعزیری تکلیف کا تخیل جو قانون کا جوہر ہے نہ صرف عدم عدالت کے تصور میں داخل ہے بلکہ ہر قسم کی خطا میں بھی شامل ہے۔ ہم کسی کام کو اس وقت تک خطا کا نام نہیں دیتے جب تک کہ ہمارا مطلب یہ نہ ہو کہ اس شخص کو کسی نہ کسی طرح سے اس کام کے کرنے کی سزا دی جائے۔ اگر یہ سزا قانون کی طرف سے ممکن نہ ہو تو ابنائے جنس کی رائے ہی اس کی باعث ہو سکتی ہے اور اگر یہ رائے بھی اس قسم کی سزا نہ دے سکے تو خود اس کے ضمیر کی ملامت ہی اس کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہو سکتی ہیں۔ ہمارے نزدیک یہی خصوصیت اخلاقیات اور عام مصلحت کے امتیاز کا حقیقی محور رہی ہے۔ فرض کی ہر صورت کے تخیل کا یہ ایک ضروری جزو ہے کہ کسی شخص کو اس کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے۔ فرض تو اس قسم کی چیز ہے جو قرض کی طرح ہر شخص سے بالجبر حاصل کی جا سکتی ہے۔ جب تک کہ

ہم یہ یقین نہ رکھیں کہ اس کا اس طرح مطالبہ کیا جا سکتا ہے' اس وقت تک ہم اس کو فرض نہیں کہ سکتے' یہ اور بات ہے کہ ہم دور اندیشی کی وجہ سے' یا دوسرے اشخاص کے مفاد کی خاطر' اس کا فی الواقع اس طرح سے مطالبہ نہ کریں لیکن یہ مسلم ہے' کہ اگر ہم اس شخص سے اس کا سختی کے ساتھ مطالبہ کریں' تو اس کو شکایت کی گنجایش نہیں۔ اس کے برخلاف' بعض کام ایسے ہوتے ہیں' جن کو ہم جانتے ہیں' کہ لوگ کریں' اور جن کے کرنے سے ہم ان کو پسند کرتے' اور ان کی تعریف کرتے ہیں' اور جن کے نہ کرنے سے ممکن ہے کہ ہم ان کو ناپسند کریں' یا ان سے نفرت کریں' لیکن پھر بھی ہم یہ جانتے ہیں کہ انہیں ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا یہ ان کے لئے اخلاقی فرض نہیں' اور نہ ایسا کرنا ان کے لئے اخلاقاً واجب ہے۔ ان کے نہ کرنے سے ہم نہ ان کو مورد الزام گردانتے ہیں' نہ مستوجب سزا۔ اب سوال یہ ہے کہ کوئی کام سزا کے لایق ہے کہ نہیں' اس کا تخیل کس طرح پیدا ہوا ہے؟ اس کا جواب بعد میں آئیگا۔ لیکن ہمارے نزدیک اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ یہ امتیاز خطا وصواب کے تصورات کی بنیاد ہے یعنی ہم ہر اس کام کو خطا کہتے ہیں' یا اس کے لئے ناپسندیدگی' یا مذہب کی کوئی اور اصطلاح استعمال کرتے ہیں' جس کے کرنے سے ہم کسی شخص کو مستوجب سزا کریں۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ ایسا ایسا کرنا درست ہوگا' یا محض مستحسن' اور قابل تعریف' ہوگا تو ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ ہم کسی شخص کو ایسا کرنے پر مجبور کر سکتے ہیں' یا اس کو ایسا کرنے کی ترغیب دے سکتے ہیں' یا اس سے ایسا کرنے کی التجا و استدعا کر سکتے ہیں [1]

غرض کہ یہی وہ مخصوص فرق ہے' جو صرف عدالت کو نہیں' بلکہ عام اخلاقیات کو مصلحت اور شایاں ہونے کے باقی حصّوں سے ممیز کرتا ہے۔ اس وصف کی تلاش ابھی باقی ہے' جو عدالت اور اخلاقیات کی دیگر شاخوں کے درمیان حد فاصل ہے

[1] اس سلسلہ میں اگر زیادہ زور دار بیان کی ضرورت ہو تو پروفیسر بین نے نفس کے متعلق جو دو کتابیں لکھی ہیں' ان میں سے دوسری کا وہ باب ملاحظہ ہو جس کا عنوان "اخلاقی جذبات اور حس اخلاقی" ہے + (مصنف)

ہر شخص جانتا ہے کہ مصنفین اخلاقیات نے اخلاقی فرائض کو دو قسموں پر تقسیم کیا ہے، جن کو انہوں نے (۱) تام اور (۲) ناقص، وجوب کے فرائض کے بھونڈے اور بے ہودہ ناموں سے نامزد کیا ہے۔ موخر الذکر فرائض وہ ہیں جن میں ایک کام اگرچہ واجب ہے، تاہم اس کو کرنے کے خاص مواقع ہمارے انتخاب پر چھوڑ دئے جاتے ہیں، مثلاً سخاوت اور احسان کی صورت ہیں۔ یہ دونوں ہمارے لئے واجبات سے ہیں، لیکن ان کے لئے نہ کوئی شخص مقرر ہے، نہ وقت۔ فلسفی مقننین کے واضح تر الفاظ میں یوں کہنا چاہیئے کہ تام وجوب کے فرائض وہ اخلاقی واجبات ہیں، جن کے مقابلے میں ایک شخص، یا بہت سے اشخاص، کچھ حقوق رکھتے ہوں۔ اسی طرح ناقص وجوب کے فرائض وہ ہوتے ہیں، جو کسی حق کو پیدا نہ کریں۔ ہمارا خیال ہے، کہ یہ امتیاز اس فرق سے مختلف نہیں، جو عدالت اور دیگر اخلاقی واجبات میں ہے۔ عدالت کے عام اور مروجہ مفاہیم کا جو جائزہ ہم نے لیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس اصطلاح میں ہر جگہ اور صورت میں شخصی حق کا خیال شامل ہے۔ یعنی یہ کہ ایک فرد یا بہت سے افراد اس کے دعویدار ہوتے ہیں، جس طرح ہے کہ قانون ان کو مالکانہ، یا کسی اور قسم کے قانونی حقوق عطا کر کے، دعویدار بنا دیتا ہے۔ اب عدم عدالت کا مفہوم خواہ یہ ہو کہ کسی شخص کو اس کی ملکیت سے محروم کر دیا گیا ہے، یا یہ کہ اس کے ساتھ نقض عہد کیا گیا ہے یا یہ کہ اس سے اتنا زیادہ برا سلوک کیا گیا ہے، جس کا وہ مستوجب نہیں، یا ان اشخاص کے مقابلے میں برا سلوک کیا گیا ہے، جن کے حقوق اس سے زیادہ نہیں، ہر صورت میں دو باتیں شامل ہیں، اول نقصان، اور دوم ایک خاص شخص جس کو نقصان پہونچایا گیا ہے۔ پھر ایک شخص سے دوسروں کے مقابلے میں اچھا سلوک کرنا بھی غیر عادلانہ ہے۔ لیکن اس صورت میں نقصان اس کے مقابل گروہ کو پہونچتا ہے، اور یہ بھی مخصوص اشخاص ہیں۔ ہمارے نزدیک اس صورت حالت کی یہ خصوصیت، یعنی ایک اخلاقی وجوب کے مقابلے میں کسی شخص کا حقدار ہونا، عدالت اور سخاوت یا احسان کے درمیان، ما بہ الامتیاز ہے۔ عدالت کے تخیل میں نہ صرف اس کام کا کرنا جو صائب ہے، اور اس کام سے باز رہنا جو غیر صائب ہے شامل ہے، بلکہ یہ بھی کہ یہ کام ایسا ہے، جس کا ایک

فرد انسان بطور اپنے اخلاقی حق کے، ہم سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ کوئی شخص ہماری سخاوت، یا احسان، کا اخلاقاً حقدار نہیں، کیونکہ ہم اخلاقاً پابند نہیں، کہ ان فضائل کو ایک خاص فرد کی خاطر عمل میں لائیں۔ ہر صحیح تعریف کی طرح یہاں بھی وہ امثلہ جو بظاہر متعارض معلوم ہوتی ہیں، ایسی ہیں، جن سے اس کی تصدیق وتائید ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے، کہ اگر کوئی ماہر اخلاقیات یہ ثابت کرنے کی کوشش کرے جیساکہ اکثروں نے کی ہے، کہ نوع انسانی بالعموم (اگرچہ ایک فرد انسانی نہیں) اس تمام نیکی کی مستحق ہے، جو ہم اس کے ساتھ کر سکتے ہیں، تو وہ اپنے اس دعوی کے مطابق، سخاوت اور احسان کو عدالت کی جنس میں شامل کر لیتا ہے۔ وہ یہ کہنے پر مجبور ہو جاتا ہے، کہ ہمارے ابنائے جنس ہماری انتہائی مساعی کے حقدار ہیں، یعنی اس طرح یہ ایک قرضہ بن جاتا ہے، جس کا ادا کرنا ہمارے لئے ضروری ہے۔ یا یہ کہ جو کچھ سلوک سوسائٹی ہمارے ساتھ کرتی ہے، اس کا معاوضہ اس سے کم نہیں ہو سکتا، اور اس کو امتنان میں شمار کرتا ہے، اور یہ دونوں عدالت کی مسلمہ صورتیں ہیں۔ جہاں کہیں سوال حق کا ہوگا، تو وہاں عدالت کا وجود ہوگا، نہ کہ فضیلت احسان کا، اور جو شخص عدالت اور عام اخلاقیات میں اس فرق کو تسلیم نہیں کرتا جو ہم نے قائم کیا ہے، وہ ان میں کسی طرح امتیاز نہیں کر سکتا بلکہ وہ تمام اخلاقیات کو عدالت میں مدغم کر دیگا +

تصور عدالت کی ترکیب کے امتیازی عناصر کو معلوم کرنے کی کوشش کے بعد اب ہم اس تحقیق کو شروع کر سکتے ہیں، کہ جو احساس اس تصور کے ساتھ پایا جاتا ہے، وہ فطرت کا کوئی مخصوص عطیہ ہے یا یہ کہ یہ معلومہ قوانین کے مطابق خود اسی تصور سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم یہ معلوم کرنے کی طرف بالخصوص توجہ کرینگے کہ آیا یہ عام مصلحت کی وجہ سے پیدا ہو سکتا ہے، یا نہیں +

ہماری رائے ہے کہ یہ حاسہ بذات خود کسی ایسی حالت سے پیدا نہیں ہوتا، جس کو بالعموم، یا صحیح طور پر، مصلحت کا تصور کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اگرچہ یہ اس طرح پیدا نہیں ہوتا، تاہم اس کا اخلاقی جزو اسی کا نتیجہ ہوتا ہے +

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اس شخص کو سزا دینے کی خواہش، جس نے کسی کو نقصان پہونچایا ہے، اور یہ علم یا یقین، کہ ایک خاص فرد یا بہت سے افراد ایسے ہیں،

جن کو نقصان پہونچایا گیا ہے عدالت کے لازمی اجزا ہیں +

اب ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی ایسے شخص کو سزا دینے کی خواہش جس نے کسی فرد کو نقصان پہونچایا ہے دو مختلف حاسات سے از خود پیدا ہوتی ہے - یہ دونوں حاسات بالکل طبعی اور فطری ہیں؛ اور یہ یا تو جبلتیں ہیں یا جبلتوں کے مشابہ، ایک تحفظ ذات اور دوسرا جذبۂ ہمدردی +

ہر ایسے نقصان یا ضرر پر غضبناک ہونا اس کا دفع کرنا یا بدلہ لینا فطری امر ہے جو ہم کو یا ان لوگوں کو پہونچایا ہے جن سے ہم ہمدردی رکھتے ہیں - اس حاسہ پر بحث کرنے کی اس وقت ضرورت نہیں - یہ خواہ جبلی ہو یا عقل کا نتیجہ اتنا یقینی ہے کہ یہ تمام فطرتِ حیوانی میں مشترک ہے کیونکہ ہر ایک حیوان اس چیز یا حیوان کو ضرر پہونچانے کی کوشش کرتا ہے جس نے اس کو متضرر کیا ہے یا جو اس کے خیال میں خود اس کے یا اس کے بچوں کے لئے ضرررساں ہے - اس خصوص میں افراد انسانی صرف دو باتوں میں دیگر حیوانات سے مختلف ہوتے ہیں - اول یہ کہ وہ نہ صرف اپنے بچوں یا (بعض اعلٰے درجہ کے جانوروں کی طرح) اس اعلٰے حیوان سے ہمدردی کر سکتا ہے جو اس پر مہربان ہے بلکہ تمام نوع انسانی بلکہ یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ تمام ذی حس مخلوق سے اس کے تعلقات ایسے ہی ہمدردانہ ہوتے ہیں - دوم یہ کہ اس کی عقل زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اور اس وجہ سے اس کے تمام حاسات کا احاطہ اثر وسیع ہو جاتا ہے ان حاسات کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہو، یا یہ ہمدردانہ ہوں - اگر اس کی ہمدردی کے وسیع احاطہ اثر سے قطع نظر بھی کر لی جائے، تب بھی وہ اپنی اعلٰے عقل کی مدد سے خود اپنے آپ اور اس جماعت میں اشتراکِ اغراض معلوم کر سکتا ہے جس کا وہ رکن ہے - اس طرح ہر وہ کام جو جماعت کے لئے مخدوش ہے اس کے نزدیک خود اس کے لئے مخدوش ہوتا ہے - اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اپنی ذات کی حفاظت کی جبلت (اگر اس کی جبلت کہا جا سکتا ہے) برسر کار آتی ہے - یہی اعلٰے عقل عام نوع انسان کے ساتھ ہمدردی کرنے کی قابلیت کے ساتھ شامل ہو کر اس کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنے قبیلہ اپنے ملک یا نوع انسانی سے اس طرح متعلق ہو جائے کہ وہ ہر کام کو جو ان کے لئے ضرررساں ہی

اپنے لئے مضر سمجھے اور اس طرح اپنی جبلت ہمدردی کو عمل میں لاکر اس کی مدافعت کرے +

ہم نے کہا ہے کہ سزا دینے کی خواہش عدالت کے اجزا میں سے ایک جز ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اسی وجہ سے عدالت کا حاسۂ انتقام طبعی احساس کے ہم معنی ہے اور عقل اور ہمدردی کی بنا پر یہ اُن نقصانات یا ضرروں پر بھی قابل اطلاق ہو جاتا ہے جو ہم کو سوسائٹی کی طرف سے یا اس کے ساتھ پہونچتے ہیں۔ یہ حاسہ بذات خود اخلاقی حیثیت نہیں رکھتا۔ اس میں اخلاقی عنصر صرف یہ ہو سکتا ہے کہ یہ پوری طرح اجتماعی ہمدردیوں کے ماتحت ہو اور اس طرح یہ ان ہمدردیوں کی فرمانبرداری کرے۔ اس طبعی حسیت کے زیر اثر ہم اس فعل کو برا کہتے ہیں جو ہم کو ناگوار ہوتا ہے۔ لیکن جب یہ اجتماعی حسیت کو دیکھ کر اخلاقی رنگ پکڑے تو اس کا عمل اس سمت میں ہوتا ہے جو عام منافع کے مطابق ہے۔ چنانچہ ایک عادل شخص سوسائٹی کے نقصان کو محسوس کرتا ہے اگرچہ وہ خود اپنے نقصان کی پرواہ نہیں کرتا یہ نقصان کسی قدر شدید کیوں نہ ہو۔ اس کو اس نقصان کی پرواہ اس وقت ہوتی ہے جب یہ اس قسم کا ہو کہ اس کے رفع کرنے میں سوسائٹی کے اغراض اس سے متحد ہوں +

یہ کہنے سے اس عقیدے پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا کہ جب ہم اپنے حاسۂ عدالت کی توہین کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو سوسائٹی بالعموم یا کسی مجموعی منفعت کا خیال نہیں آتا بلکہ ایک انفرادی حالت ہمارے پیش نظر ہوتی ہے۔ محض اپنے نقصان کی وجہ سے برافروختگی اور غضبناکی یقیناً ایک عام تجربہ ہے، اگرچہ یہ قابل ستائش نہیں۔ لیکن جس شخص کی غضبناکی واقعی ایک اخلاقی حسیت ہے یعنی جو شخص ناراض ہونے سے قبل یہ سوچ لیتا ہے کہ آیا یہ فعل مورد الزام ہو سکتا ہے یا نہیں وہ یقیناً محسوس کرتا ہے کہ وہ ایک ایسے اصول کی حمایت کر رہا ہے جو اس کی ذات اور دوسروں کے لئے یکساں طور پر مفید ہے اگرچہ وہ کبھی صاف الفاظ میں اپنے آپ سے یہ نہیں کہتا کہ وہ محض سوسائٹی کے مفاد کے لئے حمایت کر رہا ہے۔ اگر وہ اس کو محسوس نہیں کرتا یعنی اگر وہ اس کام پر صرف اس حیثیت سے نگاہ کر رہا ہے کہ اس سے خود اس کی ذات متاثر ہو رہی ہے تو اسے عادل نہ کہا جائیگا۔

وہ خود اپنے افعال کی عدالت سے بے تعلق ہے۔ اس کو تو افادیت کے مخالفین بھی مانتے ہیں۔ جب کانٹ کہتا ہے (جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے) "اس طرح عمل کر کہ تیرے اصول عمل کو تمام ذی عقل ہستیاں، بطور قانون کے اختیار کر سکیں"، تو وہ اس بات کو تقریباً مان لیتا ہے کہ نوع انسانی بحیثیت مجموعی یا کم از کم بلا تفریق و امتیاز تمام نوع انسانی کا مفاد کسی عمل کے اخلاقی ہونے کا فیصلہ کرتے وقت فاعل کے پیش نظر ہونا چاہیے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو یہ الفاظ مہمل ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہم کسی طرح بھی یہ تسلیم نہیں کر سکتے، کہ کوئی اصول، یہ محض خود غرضی کا اصول ہی کیوں نہ ہو، امکاناً ہر ذی عقل ہستی کے لئے قابل اختیار نہیں، یعنی یہ کہ اس اصول کی ماہیت و نوعیت اس قسم کی ہو جو اس کو ناقابل اختیار بنا دے کانٹ کے اصول کو بامعنی بنانے کے لئے ضروری ہے، کہ اس سے مراد یہ لی جائے کہ ہمیں اپنی سیرت کو ایسے اصول کے مطابق بنانا چاہیے، جس کو تمام ذی عقل ہستیاں اختیار کر سکیں اور جن کا اختیار کرنا ان کے مجموعی مفاد کے لئے ہو۔

مختصر یہ کہ عدالت کے تصور میں دو چیزوں کو فرض کیا گیا ہے۔ اول ایک آئین کردار اور دوم ایک حاسہ، جو اس آئین کی تائید کرتا ہے۔ ان میں سے مقدم الذکر کو تمام نوع انسانی میں مشترک اور ان کے لئے مفید سمجھنا چاہیے۔ موخر الذکر (یعنی وہ حاسہ) ایک خواہش ہے کہ اس اصول کی خلاف ورزی کرنے والے کو سزا دی جائے۔ ان دو باتوں کے علاوہ اس میں اس مخصوص فرد کا تصور بھی شامل ہے، جس کو اس اصول کے ٹوٹنے سے نقصان ہوا ہے یا دوسرے الفاظ میں، جس کے حقوق پامال ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک عدل کا حاسہ خود اپنی ذات یا ان لوگوں کے نقصان و ضرر کو دفع کرنے یا اس کا بدلہ لینے کی خواہش کا دوسرا نام ہے، جن سے ہم ہمدردی رکھتے ہیں۔ یہ ہمہ گیر ہمدردی کی انسانی قابلیت اور معقول خود غرضی کے انسانی تصور کے زیر اثر اس قدر وسیع ہو کہ تمام افراد انسانی کو اپنے آپ میں شامل کر لے۔ موخر الذکر عناصر سے اس احساس میں اخلاقی رنگ پیدا ہوتا ہے اور مقدم الذکر سے اس کی مخصوص تاثیر اور اس کی خود اثباتی کی قوت حاصل ہوتی ہے۔

ہم نے اس تمام بحث میں متضرر شخص کے حق (جو اس ضرر کی وجہ سے پامال

ہوتا ہے) پر اس حیثیت سے نگاہ نہیں ڈالی کہ یہ عدالت کے تصور اور حاسہ کی ترکیب، کا کوئی علیحدہ عنصر ہے۔ ہم نے اس کو ان صورتوں میں سے ایک صورت سمجھا ہے، جس میں باقی کے دو اجزا اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں۔ یہ دو اجزا یہ ہیں:۔ اوّل کسی ایک شخص، یا بہت سے اشخاص کا ضرر، اور دوم سزا کا مطالبہ۔ ہمارا خیال ہے کہ خود اپنے ذہنوں کے مطالعہ سے ہم پر روشن ہو جائیگا کہ یہ دونوں باتیں حقوق کی پامالی کے مفہوم کو شامل ہیں۔ جب ہم کسی چیز کو کسی شخص کا حق کہتے ہیں، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ وہ شخص سوسائٹی سے جائز طور پر، اس بات کا مطالبہ کر سکتا ہے کہ وہ قانون، یا تعلیم ورائے عامہ کی طاقت سے اس کی اس کے لئے نگہداشت کرے۔ اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ وہ کسی چیز کے لئے کسی بنا، پر سوسائٹی سے ضمانت کا مطالبہ کر سکتا ہے، تو ہم اس شخص کو اس چیز کا حقدار سمجھتے ہیں۔ اگر ہم یہ ثابت کرنا چاہیں، کہ وہ اس کا حقدار نہیں تو ہمارے لئے صرف یہ دکھانا کافی ہوتا ہے کہ سوسائٹی کو ایسے ذرائع و وسائل اختیار کرنے کی ضرورت نہیں، جس سے وہ چیز اس شخص کے لئے محفوظ ہو جائے۔ اس کے برخلاف اس کا حصول محض اتفاق، یا خود اس شخص کی اپنی مساعی، کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو کچھ ایک شخص اپنی قوت بازو سے حاصل کرتا ہے، وہ اس کا حق سمجھا جاتا ہے۔ سوسائٹی کا فرض یہ ہے، کہ وہ کسی دوسرے شخص کو ایسی حرکات نہ کرنے دے، جن سے اس کی مساعی میں رکاوٹیں پیدا ہوں۔ لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ وہ شخص، مثلاً تین سو روپے ماہوار کا حقدار ہے، یہ اور بات ہے، کہ وہ اتنا یا اس سے بھی زیادہ فی الواقع کما لیتا ہو سوسائٹی یہ معاہدہ کرنے پر مجبور نہیں، کہ وہ اس قدر کما لیگا۔ اس کے برخلاف اگر اس کے پاس بنک میں ایک لاکھ بیس ہزار روپیہ ہے، اور بنک تین فیصدی سود دیتی ہے، تو وہ تین سو ماہوار کا حقدار ہے، کیونکہ سوسائٹی پر واجب ہو گیا ہے کہ وہ اس کو اتنا روپیہ ایصال کرے۔

لہذا ہمارے نزدیک کسی بات کا حق اس بات کا مترادف ہے، کہ میرے پاس ایسی چیز ہے، کہ سوسائٹی میری اس چیز کی ملکیت میں حفاظت کرے۔ اگر معترض سوال کرے، کہ سوسائٹی کو اس کی کیا ضرورت ہے؟ تو اس کا جواب ہمارے پاس سوائے اس کے اور کچھ نہیں، کہ محض عام افادیت کی بنا، پر۔ اگر اس جواب سے

قوتِ وجوب کا اندازہ نہیں ہو سکتا، یا اگر اس سے اس قوت وجوب کے احساس کی توجیہ ناممکن ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حاسّہ کی ترکیب میں صرف عقلی عنصر ہی نہیں ہوتا بلکہ حیوانی عنصر بھی ہوا کرتا ہے۔ انتقام کی خواہش یہ حیوانی عنصر ہے۔ اس خواہش کی شدت اور اس کا اخلاقی جواز، افادیت کی اس غیر معمولی طور پر اہم اور موثر قسم کا نتیجہ ہوتا ہے جس کو اس سے تعلق ہے۔ جو غرض اس میں شامل ہے وہ حفاظت کی غرض ہے اور یہ غرض ہر ایک شخص کے نزدیک اہم ترین اغراض میں سے ہے۔ تقریباً تمام ارضی منافع اس قسم کے ہوتے ہیں، جن کی بعضوں کو ضرورت ہوتی ہے اور بعض ان سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ پھر ان منافع میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں کہ ہم بخوشی ان سے دست کش ہو سکتے ہیں یا ان کی عوض میں کسی اور کو قبول کر سکتے ہیں۔ لیکن حفاظت کے بغیر کسی انسان کا کام نہیں چلتا۔ ہر قسم کی بدی و تکلیف سے محفوظ و مصئون رہنے، اور ہر قسم کی ابدی خیر و منفعت کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لئے ہم اسی کے دست نگر ہوتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک پر از مسرت لمحہ کے بعد دوسرے لمحہ میں کوئی اور زبردست شخص ہم کو تمام مسرتوں سے محروم کر سکے تو ہمارے لئے صرف موقت و ہنگامی تفنن و فرحت ہی قابل قدر ہوگی۔ اب جسمانی غذا کے بعد تمام ضروریات میں سے یہ لازم و واجب ترین ضرورت اس وقت تک پوری نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس کو پورا کرنے کی مشین برابر چلتی رہے۔ لہذا ہمارا یہ عقیدہ کہ ہم اپنے ابنائے جنس سے اس بات کا مطالبہ کر سکتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ شریک ہو کر ہمارے وجود کی بنیاد کو ہمارے لئے مضبوط کریں، ایسی حسیات کا مرکز بن جاتا ہے جن کی شدّت، افادیت کی دیگر عام حالتوں کی حسیات کی شدت کے مقابلے میں اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ (جیسا کہ نفسیات میں اکثر ہوا کرتا ہے) درجہ کا فرق نوعیت کی حقیقی فرق بن جاتا ہے اور یہ دعوی وہ مطلقیت، وہ ظاہری غیر محدودیت اور دوسری باتوں سے ناقابلیت موازنہ، اختیار کر لیتا ہے جو خطا و صواب، اور عام مصلحت و عدم مصلحت کی حسیات کا مابہ الامتیاز ہے۔ یہ حسیات اس قدر قوی ہوتی ہیں، ہم دوسروں میں اسی قسم کی حسیات کے وجود پر اس قدر اعتماد کرتے ہیں کہ "ہونا چاہئے" اور "ضرورت ہے کہ ہو" "ہونا پڑیگا" میں تحویل ہو جاتے ہیں، اور سلمہ اقتضا ضرورت اخلاقی بن جاتا ہے جو بلحاظ قوت وجوب، ضرورت

طبیعی کے مماثل ہوتی ہے، اور اس کے کسی طرح فروتر نہیں ہوتی +

اگر یہ تمام تجزیہ عدل کے تصور کا صحیح خاکہ نہیں، اگر عدالت افادیت سے بالکل بے تعلق ہے، اور بذات خود ایک ایسا معیار بننے کے قابل ہے، جس کو ذہن معمولی مطالعہ باطن سے معلوم کر سکتا ہے، تو سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ باطنی کاہن اس قدر مبہم کیوں ہے، اور اکثر باتیں کیوں نقطۂ نظر کے اختلاف کے ساتھ عادلانہ یا غیر عادلانہ دکھائی دیتی ہیں + ہم کو برابر متنبہ کیا جاتا ہے کہ افادیت ایک غیر یقینی معیار ہے، ہر ایک شخص اس کی تعبیر مختلف کرتا ہے، اور یہ کہ امن صرف عدالت کے ناقابل تغیر و محو، اور غیر مشتبہ اوامر میں میسر آسکتا ہے۔ یہ اوامر خود ہی اپنی دلیل ہیں۔ ان پر رائے کے اختلافات کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس سے ہر ایک شخص کے دل میں یہ خیال پیدا ہونا چاہیے کہ عدالت بالکل متفق علیہ ہے۔ اس کے متعلق کوئی بحث یا جھگڑا نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ کہ اگر ہم اس کو اپنی مسرت کا اصول بنا لیں، تو اس کا اطلاق و استعمال ہر قسم کے اختلاف و اختلال کو رفع کر سکتا ہے۔ لیکن یہ تمام خیالات واقعات کے خلاف ہیں۔ عادل و عدالت کے متعلق، اسی قدر اختلاف آرا ہے، جس قدر کہ سوسائٹی کے مفاد کے متعلق۔ صرف یہی نہیں کہ مختلف اقوام اور مختلف افراد عدالت کا مختلف تصور رکھتے ہیں، بلکہ ایک ہی فرد بشر کے نزدیک عدالت کوئی ایک قانون، یا اصول، یا ضابطہ نہیں۔ یہ اس کو بہت سے قواعد، قوانین، یا ضوابط کا مجموعہ سمجھتا ہے، جن کے اوامر ہمیشہ ایک دوسرے سے متعلق نہیں ہوتے، اور جن میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے لئے کسی خارجی معیار، یا خود اپنے ذاتی رجحانات کی رہبری کی ضرورت لاحق ہوتی ہے +

چنانچہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ محض مثال قائم کرنے کے لئے کسی کو سزا دینا عدالت کے خلاف ہے، اور یہ کہ سزا صرف اسی وقت عادلانہ ہو سکتی ہے جب یہ مجرم کی ذاتی بہبودی کے لئے ہو۔ ایک اور جماعت کا عقیدہ اس کے بالکل برعکس ہے، اس کے نزدیک ایسے اشخاص کو خود ان کے فائدے کی لئے سزا دینا، جو اصحاب بصیرت و تمیز ہیں، استبداد و یت اور ناانصافی کے ہم معنی ہے، کیونکہ اگر یہ صرف ان کے فائدے ہی کے لئے ہے، تو کسی شخص کو، ان کے ذاتی خیالات پر تصرف و تغلب کا حق نہیں۔ ان کو صرف اس غرض سے سزا دینا جائز ہے کہ اوروں کو ان سے کوئی گزند نہ پہونچے۔

ظاہر ہے کہ یہ حفاظت ذات کے حق کا جائز استعمال ہے۔ مسٹر اووِن[1] کا خیال ہے کہ سزا دینا ناانصافی پر مبنی ہے کیونکہ مجرم کی سیرت خود ساختہ نہیں۔ اس کی تعلیم اور اس کے ماحول نے اس کو مجرم بنایا ہے اور ان اثرات کا وہ جواب دہ نہیں۔ یہ تمام خیالات بہت اچھے ہیں۔ اگر اس بحث کو صرف خیالات تک ہی محدود رکھا جائے اور ان اصول کو نظر انداز کر دیا جائے جو اس کی بنیاد ہیں اور جن پر اس کی تمام طاقت وقوت موقوف ہے تو ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان کی تردید کس طرح ممکن ہے کیونکہ ان تینوں آراء میں سے ہر ایک رائے درحقیقت عدالت کے ایسے اصول قائم کرتی ہے کہ جو بالکل صحیح ہیں۔ ان میں سے پہلی رائے ایک شخص کو منتخب کرنے اور اس کو بغیر اس کی اجازت کے دوسروں کے مفاد پہ قربان کرنے کی طرف مرافعہ کرتی ہے۔ دوسری کا انحصار حفاظتِ ذات کے مسلمہ انصاف اور کسی کو غیر کے متعلق اوروں کے خیالات قبول کرنے پر مجبور کرنے کی ناانصافی پر ہے۔ اووِن کے تابعین اس مسلمہ اصول سے استمداد کرتے ہیں کہ کسی شخص کو ایسی بات پہ سزا دینا ناانصافی ہے جس پر اس کو اختیار نہیں۔ ان تینوں متخالف مسالک میں سے ہر ایک اس وقت تک فاتح وغالب رہتا ہے جب تک کہ وہ عدالت کے اس ضابطہ کے علاوہ جس کو اس نے منتخب کیا ہے کسی اور کی طرف رجوع کرنے پر مجبور نہیں ہوتا لیکن جب اس کے مختلف ضوابط کا ایک دوسرے سے مقابلہ ہوتا ہے تو ہر ایک مسلک اپنی تائید میں اتنے ہی دلائل پیش کر سکتا ہے جتنے کہ دوسرا۔ ان میں سے کوئی ایک بھی دوسروں کا قلع قمع کئے بغیر اپنے آپ کو باقی نہیں رکھ سکتا حالانکہ باقی کے مسالک بھی اسی کے برابر لازمی ہیں۔ مختصر یہ کہ عدالت کے تصور میں یہ تمام مشکلات ہیں اور ان کو ہمیشہ محسوس کیا گیا ہے۔ ان کو حل کرنے کے لئے نہیں بلکہ ان سے بچنے کے لئے بہت سی ترکیبیں ایجاد ہوئی ہیں۔ مذکورہ بالا تینوں مسالک میں سے سب سے آخری سے بچنے کے لئے ارادے کی آزادی (اختیار) کا عقیدہ قائم ہوا۔ اس کے مطابق کسی ایک ایسے شخص کو سزا دینا کسی طرح بھی درست ثابت نہیں کیا جا سکتا جس کا ارادہ قابل نفرت حالت میں ہو،

[1] Owen

تاوقتیکہ یہ ثابت نہ ہو جائے، کہ اس کی یہ حالت کسی ماقبلی احوال و کوائف کے اثر کا نتیجہ نہیں۔ باقی کی دو مشکلات کو حل کرنے کے لئے میثاق کا حربہ بہت ہر دلعزیز ہے۔ میثاق سے مراد یہ ہے کہ کسی نامعلوم وقت ایک جماعت کے ارکین نے قوانین کی پیروی کرنے کا عہد کیا تھا، اور ان کے خلاف ورزی کرنے کی صورت میں سزایاب ہونے پر راضی ہوئے تھے۔ اس طرح انہوں نے اپنے مقننوں کو یہ حق دیا تھا کہ وہ ان کو خود ان کے اپنے، یا سوسائٹی کے فائدے کے لئے سزا دیں۔ خیال یہ ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا، تو ان قوانین سازوں کو کسی طرح بھی یہ حق حاصل نہ ہو سکتا تھا۔ اس دلخوش کن خیال سے ان کے نزدیک تمام مشکلات حل ہو گئیں۔ سزا دہی کو انہوں نے عدل کے ایک اور مسلمہ ضابطہ سے جائز ثابت کیا۔ ضابطہ یہ تھا کہ ہر وہ فعل، جو متقرر شخص کی رضامندی سے کیا جائے، غیر عادلانہ نہیں ہو سکتا۔ اس جگہ یہ کہنے کی تو ضرورت ہی نہیں، کہ اگر یہ رضامندی محض واہمہ نہیں، تو یہ ضابطہ بھی بلحاظ طاقت و قدرت، ان ضوابط پر فوقیت نہیں رکھتا جن کی جگہ اس کو اختیار کیا گیا ہے۔ برخلاف اس کے یہ اس بے قاعدہ طریقے کی ایک سبق آموز مثال ہے جس سے عدالت کے مفروضہ اصول پیدا ہوتے ہیں۔ زیر بحث صورت کی ابتدا ظاہر ہے کہ قانونی عدالتوں کی ضروریات سے ہوئی۔ ان عدالتوں کو بعض اوقات بہت غیر متیقن مفروضات پر قناعت کرنی پڑتی ہے کیونکہ اگر وہ اور زیادہ موشگافی کرتی ہیں، تو بڑی بڑی برائیوں کا اندیشہ ہو جاتا ہے۔ لیکن لطف تو یہ ہے کہ خود قانونی عدالتیں بھی ان ضوابط پر قائم نہیں رہ سکتیں، کیونکہ وہ بعض ارادی معاہدوں کو فریب دہی، یا محض غلطی، و غلط اطلاع دہی کی بنا پر فسخ کر دیتی ہیں۔

پھر سزا دہی کے جواز کو تسلیم کر لینے کے بعد جب مختلف جرائم کے لئے مختلف سزاؤں کی تعیین شروع ہوتی ہے تو عدل کے بہت سے متخالف مفہوم روشنی میں آ جاتے ہیں۔ اس خصوص میں کوئی اصول عدل کے ابتدائی اور خود رو جاتہ کے اتنا مطابق نہیں، جتنا "آنکھ کے بدلے آنکھ، اور دانت کے بدلے دانت" کا اصول۔ اگرچہ شریعت محمدی کے اصول یورپ میں بحیثیت ایک علمی ضابطہ کے متروک ہو چکے ہیں، تاہم ہم کو اندیشہ ہے کہ اکثر ذہنوں میں یہ خیال گشت لگاتا رہتا ہے

اور جب کسی مجرم کو محض اتفاقاً اس اصول پر سزا دی جاتی ہے تو سب مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حاسہ جو اس قصاص کو مستحسن سمجھتا ہے کس قدر طبعی و فطری ہے۔ اکثروں کے نزدیک تعزیری عقوبتوں میں عدالت کا معیار یہ ہے کہ سزا جرم کی نسبت سے ہو۔ مطلب اس سے یہ لیا جاتا ہے کہ سزا بقدر مجرم کے اخلاقی گناہ کے ہوتی ہے (اخلاقی گناہ کے اندازہ کرنے کا معیار خواہ کچھ ہی ہو)۔ اس میں اس سے بحث نہیں ہوتی کہ اس شخص کو جرم سے باز رکھنے کے لئے سزا کی کس قدر مقدار ضروری ہے لیکن بعضوں کے نزدیک اس کا خیال رکھنا ضروری ہے۔ ان کے نزدیک کم از کم انسان کے لئے یہ قرین انصاف نہیں کہ وہ اپنے ابنائے جنس کو (ان کا جرم خواہ کچھ ہی ہو) وہی سزا دے جو ان کو جرم سے باز رکھنے اور اوروں کو ان کی تقلید سے روکنے کے لئے کمترین سزا سے زیادہ ہو۔

اب ہم ایک ایسے موضوع سے ایک اور مثال لینگے جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ ایک صنعتی انجمن اتحاد باہمی میں عقل یا مہارت کے مطابق اجرت میں کمی و بیشی عادلانہ کہی جائیگی یا نہیں؟ اس سوال کے سلبی پہلو کے متعلق کہا جاتا ہے کہ جو شخص اپنے مقدور بھر بہترین کام کرتا ہے اس کو کسی فرو تر درجہ میں رکھنا قرین انصاف نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اعلٰے قابلیتوں کے لوگ اپنے کاموں کی وجہ سے خراج تحسین اوروں سے وصول کرتے ہیں۔ پھر یہ لوگ ذاتی اثر و نفوذ بہت زیادہ رکھتے ہیں۔ اس تحسین اور اثر و نفوذ سے ان کو تشفی و فرحت حاصل ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے ان لوگوں کو قدرتی طور پر اوروں پر تقدم و تفوق حاصل ہوتا ہے۔ لہذا وہ اسباب حیات کے زیادہ حصے کے حقدار نہیں۔ سوسائٹی کا فرض ہے کہ شوربختوں کے عدم مساوات کی تلافی کرے نہ یہ کہ اس میں اور کمی کرتی جائے۔ ایجاباً دعوی کیا جاتا ہے کہ زیادہ اچھے کاریگر سے سوسائٹی کو زیادہ نفع حاصل ہوتا ہے اور چونکہ ان کی خدمات زیادہ مفید ہوتی ہیں اس لئے سوسائٹی کو ان کا بدلہ بھی زیادہ دینا چاہیے۔ جس قدر کام ہوتا ہے اس کا بڑا حصہ ان ہی قابل دماغوں کا نتیجہ ہے۔ لہذا ان کے دعوے کو نظر انداز کرنا خیانت کی ایک قسم ہے۔ اگر ان کو اتنی ہی اجرت دی جائے جتنی کہ اوروں کو ملتی ہے تو اس سے اوروں کے برابر کام کی امید رکھنی چاہیے۔

اس لئے اس کی اعلیٰ قابلیتوں کی نسبت سے اس کے وقت اور اس کی محنت میں بھی کمی ہو جانی چاہیئے۔ عدل کے ان متنازع اصول کی طرف مرافعہ کا فیصلہ کون کریگا؟ اس صورت میں عدل کے دو پہلو ہیں جن کو متحد نہیں کیا جا سکتا۔ اس بحث میں دو مختلف جماعتیں ایک ایک پہلو کی حامی ہیں۔ ایک جماعت کو اس اجرت کے عادلانہ ہونے سے تعلق ہے جو وہ فرد حاصل کرتا ہے اور دوسری جماعت کو اس اجرت کے عادلانہ ہونے سے بحث ہے جو سوسائٹی پر واجب الادا ہے۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کے دلائل اپنی اپنی جگہ ناقابل تردید ہیں۔ لہذا عدل کی بنا پر ان دونوں میں سے کہ کسی ایک کا انتخاب بالکل اعتباری ہوگا اس کا فیصلہ صرف اجتماعی افادیت کی بنا پر ہو سکتا ہے۔

اسی طرح محصول کی تقسیم میں عدالت کے جن معیاروں کا استعمال ہوتا ہے، وہ بھی بکثرت اور متناقض ہیں۔ ایک رائے ہے کہ محصول مالی ذرائع کی نسبت سے ہونا چاہیئے۔ دوسرا عقیدہ ہے کہ انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ یہ محصول متدرج اور متناسب ہو اس طرح کہ جن کی بچت زیادہ ہے ان سے محصول بھی زیادہ لیا جائے، لیکن فطری انصاف کے لحاظ سے زیادہ مناسب یہ ہے کہ ذرائع کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جائے اور ایک مقررہ ومعینہ رقم (جب کبھی یہ وصول ہو سکے) ہر ایک سے وصول کر لی جائے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ایک کلب میں ہر ایک شخص ایک ہی قسم کی مراعات کے لیئے ایک مقررہ چندہ ادا کرتا ہے۔ کلب والوں کو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ وہ شخص اتنا چندہ ادا کرنے کی استطاعت بھی رکھتا ہے یا نہیں۔ اب کہا جاتا ہے کہ چونکہ صیانتِ ذات کے لئے ہر ایک کو مساوی طور پر حکومت اور قانون کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے اگر ہر ایک سے اس کی ایک ہی قیمت لی جائے تو ناانصافی نہیں۔ ایک دکاندار ایک ہی چیز کی ہر ایک سے ایک ہی قیمت لیتا ہے۔ وہ اس قیمت میں خریدار کی حیثیت کے مطابق رد و بدل نہیں کرتا۔ اس کے اس فعل کو کوئی شخص ناانصافی پر محمول نہ کریگا۔ محصول کی بحث میں اس عقیدہ کا کوئی حامی نہیں، کیونکہ یہ انسانیت اور اجتماعی مصلحت کے خلاف ہے، لیکن عدل کے جس اصول کی طرف یہ استغاثہ کرتا ہے وہ اتنا ہی سچا اور قطعی ہے

جتنے کہ وہ اصول جن کی طرف اس کی مخالفت میں مرافعہ کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محصول کی تعین کے اور طریقوں کی تائید میں اس کا بھی خفی اثر پڑتا ہے۔ لوگ یہ کہنے پر مجبور ہو رہے ہیں کہ حکومت غریبوں کے مقابلے میں امیروں کی زیادہ امداد کرتی ہے اس وجہ سے ان سے محصول بھی زیادہ لینا چاہئے لیکن ان کا یہ خیال صحیح نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امراء قانون اور حکومت کی غیر موجودگی میں بھی اپنی حفاظت غریبوں کے مقابلے میں بہتر کرسکتے ہیں بلکہ ہوسکتا ہے کہ وہ تمام غربا کو اپنا غلام بنالیں بعض لوگ عدالت کے اس مفہوم کو اس قدر قابل احترام سمجھتے ہیں کہ ان کے نزدیک ہر ایک کو حفاظت ذات کے لئے مساوی محصول دینا چاہئے (کیونکہ اس کی قیمت ہر ایک کے لئے مساوی ہے) اور مال و متاع کی حفاظت کے لئے غیر مساوی (کیونکہ یہ غیر مساوی ہوتا ہے۔ اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ ایک شخص کا نام اندوختہ اس کے لئے اتنا ہی قیمتی ہے جتنا کہ دوسرے شخص کا اندوختہ اس کے لئے۔ ان پیچیدگیوں سے نجات صرف افادیت دلواسکتی ہے +

تو کیا عادلانہ اور مطابق مصلحت کا امتیاز و فرق بالکل خیالی ہے؟ کیا انسان اب تک اس دھوکے میں تھا کہ عدالت حکمت عملی کے مقابلے میں زیادہ قابل احترام ہے؟ اور یہ کہ موخر الذکر اس وقت قابل اعتنا ہوتی ہے جب مقدم الذکر کی تشفی ہو چکی ہو؟ ہرگز نہیں۔ اس کی اصلیت و ماہیت کے متعلق ہمارے گزشتہ بیانات ایک حقیقی امتیاز کو تسلیم کرتے ہیں، جو لوگ کہ افعال کے عواقب سے بحیثیت ایک جزو اخلاقیات کے متنفر ہیں، ان میں سے کوئی بھی اس امتیاز کو اتنی اہمیت نہیں دیتا جتنی کہ ہم دیتے ہیں۔ ہم ہر اس نظرئے کو مشتبہ نظروں سے دیکھتے ہیں جو عدالت کے وہ معیار قائم کرتا ہے، جو افادیت پر مبنی نہیں۔ اس کے برخلاف اگر یہ افادیت پر مبنی ہے تو ہمارے نزدیک یہ اخلاقیات کا سب سے زیادہ لائق احترام اور لازمی حصہ ہے۔ عدالت اُن اخلاقی قواعد کے بعض مجموعوں کا نام ہے جن کو انسانی بہبودی کے لوازم سے بہ نسبت دیگر اصول کے زیادہ قریب کا تعلق ہے۔ اسی وجہ سے ان کی فرضیت بھی اطلاقی ہے۔ ہم پیچھے کہیں دیکھ چکے ہیں کہ عدالت کے مفہوم کی جان یہ خیال ہے کہ کسی فرد بشر کا ہم پر کوئی حق ہے۔ اس سے بھی یہ اطلاقی فرضیت مدلول اور مصدق ہوتی ہے +

وہ اخلاقی اصول، جو انسان کو دوسروں کے متضرر کرنے (اور اس میں ایک دوسرے کی آزادی میں مداخلت بے جا بھی شامل ہے) سے باز رکھتے ہیں ان ضوابط کے مقابلے میں زیادہ ضروری ہوتے ہیں، جو مہمات انسانی کے کسی شعبے کے حسن انتظام سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ نوع انسانی کی حیات کی تعیین میں سب سے بڑا حصہ ان ہی کا ہوتا ہے۔ ان ہی پر عمل پیرا ہونے سے امن میسر آتا ہے۔ اگر ان کی متابعت قاعدہ اور ان کی نافرمانی استثناء نہ ہوتا تو ہر ایک شخص دوسرے کو اپنا دشمن سمجھتا اور اس لئے اس کو حفاظت کے لئے ہر وقت تیار رہنا پڑتا۔ اسی قدر اہم بات یہ ہے کہ یہ وہ احکام ہیں، جن کو ذہن نشین کرنے کے لئے نوع انسانی میں قوی ترین اور سب سے زیادہ براہ راست ترغیبات موجود ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ تعلیم یا نصیحت بے فائدہ اور بے کار ثابت ہو ایک دوسرے کو احسان کے فرض کی تلقین سے ان کو دلچسپی ہو سکتی ہے لیکن اس کا درجہ بہت نیچے ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص دوسروں کے منافع کا محتاج نہ ہو لیکن اس کو ہمیشہ اس بات کی ضرورت رہتی ہے کہ دوسرے اشخاص اس کو گزند نہ پہونچائیں۔ لوگ صرف ان نظامات اخلاقیات کی اشاعت اور قول وفعل سے ان کی ترویج میں دلچسپی لیتے ہیں، جو ان کو دوسروں کی ضرر رسانی سے محفوظ رکھے۔ یہ ضرر رسانی بلا واسطہ بھی ہو سکتی ہے اور بالواسطہ بھی۔ بالواسطہ اس طرح کہ اس حصول منفعت کے لئے اس شخص کی کوششوں میں روڑے اٹکائے جائیں۔ ان ہی اصول کی پابندی سے اس بات کا اندازہ اور فیصلہ ہوتا ہے کہ آیا ایک شخص اوروں کے ساتھ مل جل کر رہنے کے قابل ہے یا نہیں، کیونکہ اسی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ شخص اپنے مصاحبین کے لئے وبال جان ہے یا باعث راحت۔ یہی نظامات اخلاقیات ابتدائی طور پر عدالت کی ترکیب میں داخل ہوتے ہیں۔ ناانصافی کی واضح ترین اور نمایاں ترین حالتوں اور اس حاسہ کے مخصوص تنفر کی مثال ناجائز اور نادرست زبردستی یا اپنی طاقت وقدرت کے دوسروں پر بے جا استعمال میں ملتی ہے۔ ان کے بعد بلحاظ ناانصافی ان افعال کا درجہ ہے جب ہم کسی شخص کا جائز حق سلب کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں ہم اس کو نقصان پہونچاتے ہیں، یہ نقصان خواہ تکلیف کی صورت میں ہو

یا اس منفعت کو روکنے کی شکل میں، جو سماجی یا اجتماعی بناء پر اس کا حق ہے ـ

جو اخلاقی محرکات ان ابتدائی اخلاقی اصول کی پابندی کا حکم دیتے ہیں، وہی ان اشخاص کو سزا بھی دلواتے ہیں، جو ان کی حکم عدولی کرتے ہیں ـ اور چونکہ خود اپنی یا دوروں کی ذات کی حفاظت اور قصاص کے جذبات اس شخص کے خلاف برانگیختہ ہوتے ہیں، اس لئے مکافات یعنی بدی کے بدلے بدی اور عدالت کے حاسہ میں بہت قریب کا تعلق ہو جاتا ہے یہاں تک کہ عام طور پر یہ عدالت کے مفہوم میں شامل ہو جاتا ہے ـ نیکی کے بدلے نیکی بھی عدالت کے اوامر میں سے ہے لیکن بادی النظر میں ضرر یا نقصان سے اس کا وہ بدیہی تعلق واضح نہیں ہوتا، جو عادل وغیر عادل کی سب سے زیادہ ابتدائی صورتوں میں موجود ہونے کی وجہ سے اس حاسہ کی مخصوص شدت کا ماخذ ہے، اگرچہ اس کا اجتماعی افادہ بھی ہے اور اس کے ساتھ ایک فطری انسانی حیثیت بھی ہوتی ہے ـ لیکن اس تعلق کے غیر واضح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا، یہ غیر حقیقی بھی ہے ـ جو شخص دوسروں کے منافع سے فائدہ اٹھاتا ہے، لیکن بوقت ضرورت اس قسم کے منافع مہیا کرنے سے انکار کرتا ہے، وہ ایک حقیقی نقصان کا باعث ہوتا ہے کیونکہ اس کے اس انکار سے ایک فطری اور معقول امید پوری نہیں ہوتی، حالانکہ یہ امید اس قسم کی ہے کہ اس کو اور زیادہ مستحکم کیا جائے، ورنہ یہ منافع خود اس کو حاصل نہیں ہو سکتے ـ مضرو اور مضرات انسانی میں امیدوں کے پورا نہ ہونے کا اہم رتبہ اس سے ظاہر ہے کہ یہ رشتہ مودت کو توڑنے اور وعدوں کا ایفا نہ کرنے کے دو اخلاقی جرموں کے ہم معنی ہے جن مضرتوں کو انسان برداشت کر سکتا ہے، ان میں سے بہت کم اتنی شدید اور نقصان دہ ہوتی ہیں، جتنی کہ وہ مضرت، جو ایک معتبر معتمد علیہ کے دھوکا دینے کا نتیجہ ہوتی ہے ـ جتنا کاری زخم اس مضرت کا ہوتا ہے، اتنا کسی اور کا نہیں ہوتا، پھر کوئی اذیت اس سے بڑھ کر نہیں ہوتی کہ کسی شخص کے جائز فائدے کو ضبط کر لیا جائے کوئی اذیت زخم خوردہ شخص، یا اس کے ہمدرد کے دل میں اس قدر نفرت پیدا نہیں کرتی، جتنی کہ یہ اذیت ـ اس سے مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کو وہ چیز دینا جس کا وہ مستحق ہے، یعنی نیکی کے بدلے نیکی اور بدی کے بدلے بدی عدالت کے تصور کے مفہوم (جیسا کہ ہم نے

اس کو بیان کیا ہے) میں داخل ہی نہیں بلکہ یہ حاسہ کی اس شدت کا اصلی معروض ہے جس کی بناء پر ہم عدل کو محض مصلحت پر فائق سمجھتے ہیں۔

عدالت کے اکثر مروجہ ضوابط، جن کی طرف ہم بالعموم مرافعہ کرتے ہیں، دراصل ان اصول و قوانین کو عمل میں لانے کے ذرائع ہیں، جن کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے انسان صرف ان افعال کا ذمہ دار اور جواب دہ ہو سکتا ہے جن کو وہ ارادۃً کرتا ہے یا جن سے وہ ارادۃً مجتنب رہ سکتا ہے، کسی شخص کے خلاف بغیر اس کے بیانات سنے فتوے دینا بے انصافی ہے، اور یہ کہ سزا ہمیشہ جرم کے متناسب ہونی چاہیئے، وغیر ذالک یہ وہ ضوابط ہیں، جن کا مصرف صرف یہ ہے کہ بدی کے بدلے بدی کے عادلانہ اصول کے ناجائز استعمال کو روکا جائے۔ ان ضوابط کا بڑا حصہ قانونی عدالتوں کا پیدا کیا ہوا ہے کیونکہ ان کو اوروں کے مقابلے میں، ان اصول کی مکمل تر معرفت، اور اتقان کی زیادہ ضرورت ہے جو مجرم کو سزا دینے اور حقدار کو حق پہونچانے کے دہرے فرائض منصبی کی ادائیگی کے قابل بنانے کے لئے لازمی ہیں۔

ان عدالتی فضائل میں سے پہلی، یعنی غیر جانبداری، واجبات عدل میں سے ہے کچھ اس وجہ سے کہ، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے یہ عدالت کے دیگر واجبات کو پورا کرنے کے لئے ضروری ہے۔ لیکن واجبات انسانی میں مساوات و غیر جانبداری کے ان ضوابط (جو عامۃ الناس اور علماء دونوں کے نزدیک احکام عدالت میں شامل ہیں) کا اعلٰے مرتبہ صرف اس ہی پر موقوف نہیں ایک لحاظ سے انہیں مذکورہ بالا اصول کے توابع کہا جا سکتا ہے۔ اگر ہر ایک کے ساتھ ایسا سلوک کرنا جس کا وہ مستحق ہے یعنی نیکی کے بدلے نیکی اور بدی کا بدی سے استیصال، فرض ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ ہم ان اشخاص سے مساوی طور پر اچھا سلوک کریں (بشرطیکہ کوئی اور اعلٰے فریضہ مانع نہ آئے) جنہوں نے ہمارے ساتھ اچھا سلوک کیا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی لازمی ہے کہ سوسائٹی تمام ان لوگوں سے نیک سلوک کرے جنہوں نے اس کے ساتھ نیک سلوک کیا ہے یعنی جو اطلاقاً نیک کردار ہیں۔ اجتماعی اور انفرادی عدل کا یہ اعلٰے ترین مجرد معیار ہے۔ تمام ارادات اور نیک

شہریوں کے لئے اس کی مطابقت ضروری ہے۔ لیکن یہ عظیم اخلاقی فرض ایک اور گہری بنا پر مبنی ہے، جو اخلاقیات کے اصول اولیہ کا نتیجہ ہے نہ کہ ثانوی یا تبعی عقاید کی منطقی تفریع۔ یہ افادیت یا کثیر ترین مسرت کے اصول کے مفہوم میں شامل ہے۔ یہ اصول اس وقت تک بے معنی مجموعۂ الفاظ ہے جب تک کہ ہر ایک شخص کی مسرت (مسرت کے نوعی فرق کے مناسب لحاظ کے بعد) کا اتنا ہی خیال نہ رکھا جائے جتنا کہ دوسرے شخص کی مساوی درجے کی مسرت کا۔ ان شرائط کے پورا ہونے کے بعد بنتھم[1] کا یہ قول، کہ ہر ایک کو ایک ہی سمجھنا چاہیے نہ ایک سے زائد اس قابل ہوتا ہے کہ افادیت کے حاشئے پر بطور تفسیر کے لکھا جائے[2]۔ معلم اخلاقیات اور قانون ساز کی نگاہ میں ہر ایک شخص کا مسرت پر مساوی حق رکھنا اس بات کا ہم معنی ہے کہ وسائل مسرت پر اس کا مساوی حق ہے سوائے اس کے

---

[1] Bentham

[2] افادیت میں کمل غیر جانبداری کا مفہوم ہربرٹ سپنسر کے نزدیک ثبوت ہے اس بات کا کہ افادیت صواب کی طرف رہبری کرنے کے قابل نہیں۔ استدلال اس کا یہ ہے کہ افادیت ایک اور اصول فرض کرتی ہے یعنی یہ کہ ہر ایک شخص مسرت کا مساوی طور پر حق دار ہے۔ اسے زیادہ صحت کے ساتھ اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ مسرت کی مساوی مقادیر ایک ہی شخص یا بہت سے اشخاص کے لئے مساوی طور پر لائق خواہش ہیں۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ اصول محض فرض نہیں کیا گیا نہ اس کی حیثیت اصول افادیت کے ثبوت کے لئے ایک مقدمہ کی ہے بلکہ یہی نفس اصول افادیت ہے مسرت اور لائق خواہش دونوں کا اہم معنی ہونا اصول افادیت نہیں تو اور کیا ہے؟ اگر اس کے مفہوم میں کوئی اصول شامل ہے تو وہ سوائے اس کے اور کوئی نہیں ہو سکتا کہ ریاضی کے حقائق و نتائج مسرت کے اندازے کے لئے بھی استعمال ہو سکتے ہیں۔

مسٹر ہربرٹ سپنسر نے اپنے ایک نجی کے خط میں مذکورہ بالا حاشئے کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ افادیت کا مخالف نہیں اور یہ کہ اس کے نزدیک مسرت اخلاقیات کی آخری غایت ہے۔ اختلاف اس کو صرف اس قدر ہے کہ یہ غایت مسرت کے نتائج کے مشاہدات کی تجربی تعمیمات کی وساطت سے صرف جزواً ممکن الحصول ہے یہ غایت کلاً ممکن الحصول صرف اس وقت بنتی ہے جب قوانین حیات اور شرائط

کہ حیات انسانی کی لازمی شرائط اور عام اغراض (جن میں ہر ایک فرد کی اغراض بھی شامل ہیں) اس ضابطہ کی تحدید کردیں۔ لیکن اس تحدید کو واضح کردینا بھی ضروری ہے۔ عدل کے تمام ضوابط کی طرح اس کا اطلاق بھی کلیتہً ہر جگہ نہیں ہوتا اور نہ یہ اس طرح قابل اطلاق ہیں۔ اس کے برخلاف جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں ہر شخص کے اجتماعی مصلحت کے مفہوم کے مطابق اس میں رد و بدل ہو جاتا ہے۔ لیکن جہاں اس کا اطلاق ممکن ہے وہاں اس کو عدالت ہی کے اوامر سمجھنا چاہیئے مساوات سلوک کو ہر ایک شخص کے حقوق میں شمار کیا جاتا ہے سوائے اس کے کہ مسلمہ اجتماعی مصلحت کا اقتضا اس کے خلاف ہو۔ اسی وجہ سے تمام اجتماعی عدم مساوات جو مصلحت کے دائرے سے خارج ہو چکی ہیں، محض عدم مصلحت میں شامل نہیں ہوتیں، بلکہ ان کا شمار بے انصافیوں میں ہونے لگتا ہے اور یہ اس قدر جابرانہ وظالمانہ معلوم ہوتی ہیں کہ ہم کو تعجب ہوتا ہے کہ ان کو کس طرح برداشت کیا گیا ہوگا لیکن ہم اس کو بھول جاتے ہیں، کہ ہم خود بعض اور قسم کے عدم مساوات

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ :۔ وجود سے یہ معلوم کیا جائے کہ کس قسم کے افعال مسرت کو پیدا کرتے ہیں، اور کون سے افعال عدم مسرت کو۔ اس تمام استدلال میں ہم کو صرف لفظ "لازماً" سے اختلاف ہے اگر اس لفظ کو خارج کردیا جائے تو افادیت کا ہر ایک حامی اس سے متفق ہو جائیگا۔ بنتھم پر بھی یہ الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ مسرت پر افعال کے اثرات کو فطرت انسانی کے قوانین اور حیات انسانی کی عمومی شرائط سے منتج کرنے کے لئے تیار نہیں، حالانکہ سپنسر کا اشارہ خاص طور پر بنتھم کی طرف ہے۔ عام الزام اس پر یہ لگایا جاتا ہے کہ وہ ان انتاجات پر بہت زیادہ اعتماد رکھتا ہے اور مخصوص مشاہدات کی تعمیمات (جن تک سپنسر کے نزدیک تمام قائلین افادیت اپنے آپ کو محدود رکھتے ہیں) کو بالکل نظرانداز کردیتا ہے۔ ہماری ذاتی (اور جہاں تک ہم سمجھتے ہیں سپنسر کی بھی) رائے یہ ہے کہ سائنٹفک مطالعہ کی تمام شاخوں کی طرح اخلاقیات میں بھی ان دونوں اعمال کے نتائج و آلات کے اجتماع سے ایک قضیہ کلیہ شہادت کی وہ نوع بنتا ہے جو سائنٹفک ثبوت کے لئے ضروری ہے کیونکہ یہ تمام نتائج ایک دوسرے کی تکمیل و تصدیق کرتے ہیں۔ (مصنف)

کو مصلحت کے غلط مفہوم کی وجہ سے برداشت کر رہے ہیں، اور یہ کہ اگر اس مفہوم کی غلطی کو رفع کر دیا جائے تو جس چیز کو اس وقت مستحسن و پسندیدہ کہا جاتا ہے، وہ بھی اتنی ہی مذموم ہو جائیگی۔ اجتماعی اصلاح و تہذیب کی تمام تاریخ انقلابات کا ایک سلسلہ ہے جس میں رسوم و شعائر یکے بعد دیگرے اجتماعی زندگی کی اولی ضروریات کے دائرے سے خارج ہو کر بے انصافی اور ظلم قرار دی جاتی ہیں۔ آزاد افراد اور غلاموں، امرا اور کاشتکاروں، عوام اور کرام کے امتیازات کا یہی حشر ہوا اور رنگت قومیت اور جنس کے تفوق و تقدم کا بھی یہی انجام ہونے والا ہے، اور ایک حد تک ہو چکا ہے۔

گزشتہ بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ عدل بعض اخلاقی ضروریات و اقتضاآت کا نام ہے جو بہیئت مجموعی اجتماعی افادیت میں بہت بلند پایہ ہیں، اور اسی وجہ سے اوروں کے مقابلے میں ان کا درجۂ فرضیت بھی ارفع ہے، اگرچہ خاص خاص حالتوں میں ہو سکتا ہے کہ کوئی اور اجتماعی فریضہ اس قدر اہم ہو جائے کہ عدالت کے عام ضوابط میں سے کسی کو مغلوب کر دے۔ چنانچہ ممکن ہے کہ کسی کی جان بچانے کے لئے خوراک یا دوا کی چوری یا استحصال بالجبر، یا کسی لائق معالج کا اغوا جس کے علاوہ اور کوئی قابل طبیب اس وقت دستیاب نہیں ہو سکتا یا اس کو علاج کرنے پر مجبور کرنا صرف مباح ہی نہیں، بلکہ فرض ہے۔ ایسی حالتوں میں چونکہ ہم کسی ایسی چیز کو عادلانہ نہیں کہتے جو فضائل میں خیال نہ ہو اس لئے ہم یہ نہیں کہتے کہ عدالت کو کسی اور اخلاقی اصول کے لئے جگہ چھوڑنی چاہئے، بلکہ یہ کہ جو چیز عام صورتوں میں عادلانہ ہوتی ہے وہ اس دوسرے اصول کے مطابق، اس خاص صورت میں غیر عادلانہ ہو جاتی ہے۔ الفاظ کے اس ہیر پھیر سے عدالت کے ابطال کی محالیت باقی رہتی ہے، ہم "مستحسن" بے انصافی کو تسلیم کرنے کی ضرورت سے بچ جاتے ہیں۔

گزشتہ بحث سے ہمارے نزدیک، اخلاقیات کے نظریہ افادیت کی تنہا حقیقی مشکل حل ہو جاتی ہے یہ تو ہمیشہ سے واضح ہے کہ عدالت کی تمام صورتیں مصلحت کی صورتیں ہوتی ہیں۔ فرق صرف ان حسیات کا ہے جو ان دونوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اگر اس خصوصی حسیت کی تشفی بخش تشریح و توجیہ ہو گئی ہے اگر اس کے کسی مخصوص مبدا کو فرض کرنے کی ضرورت باقی نہیں اگر یہ تفریق کا صرف وہ احساس ہو

جس پر اجتماعی منفعت کے ساتھ مساوات بِ وسعت کی وجہ سے اخلاقی رنگ چڑھ گیا ہے اگرچہ حسّیت تمام ان حالتوں کے ساتھ نہ صرف پائی جاتی ہے بلکہ پائی جانی چاہیئے جو عدالت کے مفہوم کے مطابق ہیں تو یہ تصور کسی طرح بھی افادی اخلاقیات کے راستے میں مزاحم نہیں ہو سکتا۔ بعض ان اجتماعی منافع وافادات کو اب بھی عدل کے موزوں نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے جو دیگر منافع اور افادات کے مجموعوں سے بہت زیادہ اہم اور اس لئے زیادہ اطلاقی اور حکمی ہیں (اگرچہ خاص خاص حالتوں میں دیگر منافع اس خصوص میں ان پہ فائق ہو سکتے ہیں) اسی وجہ سے ان کی حفاظت ایک ایسے حاسہ سے ہونی چاہیئے اور طبعاً ہوتی بھی ہے جو صرف بلحاظ درجے ہی کے نہیں بلکہ بلحاظ نوعیت بھی مختلف ہو جو اس خفیف وضعیف حسیت سے جس کا تعلق انسانی لذائذ یا آسائش کی ترقی کے محض تخیل سے ہو احکام کی معیّن ماہیت اور تکالیف کی شدت کی وجہ سے ممتاز ہو +

تمت

فہرستِ اصطلاحات

اشتہاآت	Appetites
ضمیر	Conscience
توابع	Corrolories
استحقاق	Desert
اوامر	Dictates
مصلحت	Expediency
حسیت	Feeling
اصول اولیہ	First Principles
خیر	Good
اصول اکثر مسرت	Gratest Happiness Principle
مسرت	Happiness
استقرائی	Inductive
جبلت	Instinct
ادارہ۔شعائر	Institution
نیت	Intention
غرض	Interest
مسلک وجدانیت	Intuitive Scool
عدالت	Justice
وسائل	Means
قوۃ اخلاقی	Moral Faculty
حکم اخلاقی	Moral Judgement
حس اخلاقی	Moral Sense
محرک	Motive
قوۃ طبعیہ	Natural Faculty
واجب	Obligation
ناقص	Imperfect
تام	Perfect
وجودیات	Ontology
الم	Pain
لذت	Pleasure
حزم	Prudence
حق۔صائب	Right
تکلیف	Sanction
خود تذلیلی	Self-abasement
خود احترامی	Self-esteem
خود انکاری	Self-renunciation
حس	Sense
حاسہ	Sentiment
رواقی	Stoic
راس الفضائل	Sumum Bonum
ہمدردی	Sympathy
شے بنفسہا	Thing-in-itself
ماورائی	Transcendentalist

Virtue	فضیلت	Utilitarianism	افادیت
Worthiness	اہلیت	Vice	رذیلت

غلط نامۂ افادیت

نشان سلسلہ	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
١	٢	٣	٤	٥
١	١	١٠	نتیجہ کے قدر قریب	نتیجہ کے اسی قدر قریب
٢	١١	١١	پوڈے گوراس	پروڈے گوراس
٣	٢	٢٤	واضع	واضح
٤	٤	٨	قصور	تصور
٥	٦	١	تصدیق تائید	تصدیق وتائید
٦	١١	٢٠-٢١	بعض میں سے	بعض میں سب سے
٧	١٦	٣	حسیات	حیات
٨	١٧	١٣	قدر قیمت	قدر وقیمت
٩	٢١	١٠	محسن اور تماشائی	محسن تماشائی
١٠	٢٣	١٤	بچانا ہے	بچاتا ہے
١١	٣١	٢٥	اتنازع	متنازع
١٢	٣٣	١٠	مقدیں	مقدس
١٣	٣٥	١٥	انقباضی	انقباضی
١٤	٣٥	٢٤	منسوب کئے	منسوب کیے
١٥	٤٢	١٦	احسیات	حسیات
١٦	٤٦	١٢	دباگیا	دیاگیا
١٧	٥٠	٢٣	ہوتا ہے	ہوتی ہے
١٨	٥٩	٣	ہے خود	ہے کہ خود
١٩	٦٢	١٩	لیکن ان	لیکن اس
٢٠	٦٣	٧	دزلیعہ	ذریعہ

تمت